



Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPaC)

Dottorato in Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo - Salerno
(RAMUS)

Curriculum 2 – Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica
XXXIII ciclo

*Dio, Intelletto, Anima:
La figura del demiurgo come problema esegetico e
metafisico in Numenio e Plotino*

Tesi di dottorato realizzata in co-tutela internazionale tra il dottorato RAMUS
dell'Università degli Studi di Salerno e l'Universität zu Köln

TUTOR:
Ch.mo Prof. Michele Abbate

CANDIDATO:
Enrico Volpe

TUTOR ESTERO:
Ch.mo Prof. Christoph Helmig

COORDINATORE: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Anno accademico 2020-2021

INDICE

Premessa.	p.4
Abbreviazioni.	p.5
Introduzione. La struttura e gli obiettivi della presente ricerca e metodologia adottata.	p.6
<i>Status quaestionis.</i>	p.12

CAPITOLO PRIMO. UN CASO DI ESEGESI MEDIOPLATONICA DEL *TIMEO*: LA FIGURA DEL DEMIURGO IN NUMENIO DI APAMEA TRA ONTOLOGIA E TEOLOGIA

1. La concezione del demiurgo nel Medioplatonismo: coordinate storico-filosofiche.	p.20
2. La collocazione storiografica di Numenio tra pitagorismo e platonismo.	p.26
3. La questione dell'autorità di Platone e la critica agli accademici (fr. 24).	p.33
4. Le fonti platoniche di Numenio e le 'dottrine non scritte'.	p.39
5. La concezione della materia: il dualismo monade-diade (fr. 52).	p.47
6. L'ontologia di Numenio: l'essere e l'intelligibile.	p.61
7. La struttura del reale secondo Numenio: la gerarchia teologica nel fr. 21.	p.66
8. La natura del primo dio come intelletto, essere ed essenza.	p.70
9. La duplice natura del demiurgo e la mediazione con la materia: analisi dei fr. 11 e 18.	p.77
10. La natura del demiurgo e la relazione con l'idea del bene: tra ontologia e teologia.	p.82
11. La dottrina della <i>proschresis</i> e l'ordine cosmico.	p.89
12. Conclusioni.	p.96

CAPITOLO 2. INTELLETTO E ANIMA: LA PROBLEMATICA NATURA DEL DEMIURGO NELLA PROSPETTIVA FILOSOFICA DI PLOTINO

1. Premessa. La difficile collocazione del demiurgo nel sistema di Plotino.	p.97
2. Platone come filosofo che parla per enigmi: la critica a Longino e il problema dell'esegesi.	p.103
3. La concezione plotiniana della cosmogonia: la critica alla causalità artigianale.	p.107
3.1 Carattere e modalità dell'attività del demiurgo nel <i>Timeo</i> .	p.107
3.2 L'attività del demiurgo nella rilettura plotiniana della cosmogonia del <i>Timeo</i> .	p.113
4. L'impossibilità di concepire un demiurgo malvagio: aspetti generali della critica di Plotino alla cosmogonia degli gnostici (<i>Enn.</i> II.9 [33]).	p.123
5. La testimonianza di Proclo nel <i>Commento al Timeo</i> e il problema dell'identificazione del demiurgo con Zeus.	p.132
6. Il demiurgo non è il primo principio: l'Uno al di là di essere e pensiero.	p.145
7. L'identificazione del demiurgo con il <i>Nous</i> .	p.152

8. La demiurgia dell'Anima. la Natura come *eschatos poietes* (*Enn.* II.3 [52]). p.162
9. Conclusioni. p.171

CAPITOLO 3. LA RICEZIONE PLOTINIANA DEL PENSIERO DI NUMENIO

1. Premessa. Alcuni aspetti e problemi dell'eredità medioplatonica e la lettura dei testi di Numenio all'interno della scuola di Plotino. p.174
2. Gli gnostici come 'cattivi lettori' di Platone (*Enn.* II.9 [33], 6): un riferimento a Numenio? p.180
3. La concezione del primo principio in Numenio e Plotino. p.188
4. Plotino e l'esegesi di *Tim.* 39e 7-9: *Enn.* III.9 [13], 1. p.201
5. Il demiurgo come Dio, Intelletto e Anima: causa paradigmatica e attività cosmogonica. Analogie e differenze tra Numenio e Plotino. p.213
6. Osservazioni conclusive. p.219

ZUSAMMENFASSUNG DER DOKTORARBEIT IN DEUTSCHER SPRACHE p.223

BIBLIOGRAFIA p.244

Premessa

La presente tesi di dottorato è stata sviluppata secondo i seguenti criteri per quanto riguarda le fonti e l'uso delle lingue straniere.

Per le lingue diverse dall'italiano, i termini in lingue straniere moderne sono stati riportati in *corsivo*, così come le espressioni o le formule brevi in lingua greca e in latino. Si è preferito lasciare il carattere greco antico nelle note a piè di pagina, laddove è presente la traduzione diretta in italiano nel corpo del testo o in una citazione in nota. Inoltre, il carattere greco è stato lasciato invariato anche nelle citazioni della letteratura secondaria in cui non è presente la forma traslitterata. Nel corpo del testo la traduzione è sempre in lingua italiana, mentre il corrispondente testo in lingua greca o latina viene riportato in nota a piè di pagina.

L'edizione critica utilizzata per le *Enneadi* è a cura di Henry-Schwyzler: *Plotini Opera* [editio minor], ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzler («Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»), I-III, Oxonii 1964-1982.

Per i testi di Numenio è stata utilizzata l'edizione critica a cura di É. des Places, *Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par Édouard Des Places*, Paris 1973.

I passi del *Commento al Timeo* di Proclo sono stati riportati sulla base della seguente: edizione *Proclii diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., hrg. von E. Diehl, Leipzig 1903-1906.

La traduzione italiana dei passi di Numenio e degli autori medioplatonici è quella dell'edizione di E. Vimercati, *Medioplatonici. Testimonianze e frammenti*, Milano 2015. I casi di modifica saranno segnalati in nota.

Come traduzione italiana dei passi delle *Enneadi* è riportata principalmente la traduzione della seguente edizione: *Plotino. Enneadi*, intr. di F. Adorno, trad. it. a c. di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, 2 voll., Torino 1997. La traduzione utilizzata sarà comunque specificata alla fine di ogni brano. Anche in questo caso le modifiche funzionali alla comprensione del testo plotiniano, laddove presenti, saranno opportunamente segnalate nelle note.

Abbreviazioni

ANRW= *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. von W. Haase und H. Temporini, , Berlin-New York, 1972.

DK= *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, von H. Diels und W. Kranz, 3 voll., Berlin, 1960-1961.

Enn. = *Plotini Opera* [editio minor], ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer («Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»), I-III, Oxonii 1964-1982.

In Tim. = CALCIDIO, *Calcidius. In Platonis Timaeum commentarius*, ed. by J. H. Wasznik, London-Leiden 1962.

In Tim. = PROCLO LICIO DIADOCO, *Proclii diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., hrg. von E. Diehl, Leipzig 1903-1906.

RE= *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrg. von G. Wissowa, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1894 sgg.

VP= PORFIRIO, *Vita Plotini*= *Enn.*: editio minor Henry-Schwyzzer.

INTRODUZIONE

1. *La struttura e gli obiettivi della presente ricerca e metodologia adottata*

Tra gli autori che hanno avuto un'influenza sulla storia e sullo sviluppo del pensiero occidentale, Platone merita certamente un ruolo di primo piano. Nel 1979 nel suo libro *Process and Reality*, Arthur Whitehead definì l'intera tradizione filosofica occidentale con una formula diventata molto celebre, ossia «a series of footnotes to Plato»¹. Se questa tesi di Whitehead può apparire eccessivamente riduttiva o quantomeno provocatoria per quel che concerne l'intero ambito del pensiero occidentale, non c'è dubbio che la filosofia di Platone abbia effettivamente giocato un ruolo decisivo a partire dall'età antica, tanto da determinare l'orientamento filosofico dei suoi interpreti per diversi secoli².

La storia del platonismo è articolata e complessa, e molti suoi aspetti hanno suscitato molteplici dibattiti tra gli interpreti moderni. Già a partire da quando Platone era ancora in vita, cominciarono a determinarsi tra i suoi allievi orientamenti interpretativi autonomi. Pertanto, identificare un momento preciso per indicare l'inizio del platonismo, inteso come interpretazione e sviluppo delle dottrine di Platone, è un'operazione che si presenta estremamente complessa, se non addirittura impossibile. Ciò che è importante sottolineare è che a partire dalla morte di Platone la *querelle* sulla corretta interpretazione delle sue dottrine ha letteralmente dominato la scena della filosofia antica già a partire dal dibattito sorto all'interno della cosiddetta antica Accademia³, per poi svilupparsi attraverso orientamenti di pensiero dapprima di matrice scettica e, in seguito, sistematica.

All'interno dei complessi problemi e delle diverse tematiche che ineriscono la filosofia di Platone e la sua ricezione, obiettivo del presente lavoro è analizzare un aspetto particolare del platonismo, vale a dire la ricezione di alcune concezioni e dottrine desumibili dal *Timeo* e, in particolare, di quella relativa alla figura del demiurgo, tra il II e III secolo, in due autori fondamentali per la storia della tradizione platonica: Numenio di Apamea e Plotino.

L'intera storia del cosiddetto 'platonismo dogmatico' vale a dire quell'orientamento del platonismo che si contrapponeva alla tendenza scettica dell'Accademia nel periodo ellenistico e la

¹ A. H. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929 (1979²), p. 39.

² Sulla questione cf. L. PALUMBO, *Sull'immagine di Platone nell'antichità*, in *Principes Philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di A. M. Vitale e M. Borriello, Roma 2016, pp. 31-51.

³ Cf. M. ISNARDI-PARENTE, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, in «Rivista di storia della filosofia» 53 vol. 2 (1998), pp. 215-234. L'interpretazione dei dialoghi si sviluppava in base alla cosiddetta *boetheia* (soccorso) ai dialoghi. In buona sostanza, diverse dottrine apparentemente aporetiche o comunque estremamente complesse venivano commentate e chiarite dagli stessi allievi di Platone.

cui origine si suole ricondurre ad Antioco di Ascalona (II-I secolo a.C.)⁴, può essere definito come un vero e proprio terreno di scontro che ha visto susseguirsi lo sviluppo di una serie di sistemi metafisici ispirati alle dottrine di Platone. Il risultato di questa operazione esegetica ha condotto gli autori antichi a interpretare la dottrina di Platone come una prospettiva filosofica assolutamente unitaria e sistematica, in grado di rendere conto di tutte le articolazioni del reale in base a specifici principi di carattere metafisico.

Nella cosiddetta età imperiale l'insegnamento della dottrina di Platone sotto forma di sistema filosofico determina anche la diffusione di veri e propri manuali di insegnamento della dottrina platonica come quelli di Alcinoos e Apuleio⁵.

Tra le varie opere di Platone che venivano prese in considerazione per decifrare gli aspetti più complessi della sua filosofia, un ruolo chiave nel contesto del Platonismo medio lo assunse senza dubbio il *Timeo*, in virtù probabilmente della grande varietà di temi e della sua particolare forma stilistica, perlopiù monologica e non dialogica⁶.

Platone stesso, del resto, presenta il discorso di *Timeo* come un mito verisimile (*eikos mythos*), la cui natura non è quella di una trattazione sistematica, ma assume piuttosto i caratteri di una sorta di narrazione mitica. Tra le molteplici difficoltà legate all'interpretazione del *Timeo*, due sono gli aspetti che hanno suscitato i maggiori dibattiti già tra gli esegeti antichi: 1) la questione della cosmogonia, se cioè il mondo fosse da intendersi come generato nel tempo oppure no e 2) la natura del demiurgo, il divino artefice che nel dialogo platonico viene chiamato in causa per dare forma e ordine al cosmo.

La nostra attenzione, come detto, si focalizzerà sull'interpretazione del *Timeo* proposta da Numenio di Apamea e su quella di Plotino, due autori fondamentali per la storia e lo sviluppo della tradizione platonica: il primo appartiene al cosiddetto Medioplatonismo neopitagorico, ed è il teorizzatore di una concezione del reale di matrice gerarchico-teologica. Plotino rappresenta invece il primo esponente della tradizione neoplatonica che, proprio a partire da Plotino, si caratterizza, in particolare, per la concezione del primo principio come al di là dell'essere e del pensiero e per la concezione della realtà come articolata sulla base di una determinata struttura metafisico-gerarchica.

⁴ Cf. J. DILLON, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a. C.-220 d.C.)*, a c. di E. Vimercati, Milano 2010 (ed. orig. New York 1977); P. DONINI, *Le scuole, l'Anima, l'Impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

⁵ Cf. P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento. La forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, Berlin-New York 2011, pp. 211-272.

⁶ Cf. F. FERRARI, *Esegesi, commento e sistema nel Medioplatonismo*, in *Argumenta in Dialogos Platonis Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des Internationale Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*, hrg. von Ada Neschke-Hentschke unter Mitarbeit von Kaspar Howald, Tanja Ruben und Andreas Schatzmann, Basel-Stuttgart 2010, [pp. 52-76], pp. 71-72.

La presente ricerca prenderà le mosse dall'analisi dell'interpretazione del *Timeo* proposta da Numenio, il quale può essere considerato come uno degli ultimi esponenti della corrente medioplatonica e una sorta di *Wegbereiter* del Neoplatonismo plotiniano. Numenio descrive una struttura del reale di matrice dualista, i cui estremi sono il Primo dio e la materia. Il demiurgo si pone a metà tra i due principi originari, risultando *de facto* un dio mediatore. Il reale, secondo Numenio, si articola secondo tre livelli, che corrispondono ad altrettanti intelletti e livelli teologici: il primo, il secondo e il terzo dio che sono, rispettivamente, l'idea del Bene, il demiurgo e il cosmo. Questi ultimi due, come vedremo, sono connotati da una natura fortemente unitaria. Il demiurgo occupa dunque il ruolo di secondo dio che svolge la funzione di intermediario tra il Bene e la materia; egli agisce direttamente sul principio materiale (in quanto il Bene è di fatto estraneo a ogni attività cosmogonica) e dà vita al cosmo. Per questo motivo Numenio sostiene che il demiurgo è in qualche modo duplice: parte della sua natura è in diretta relazione e connessione con la materia⁷.

La tendenza a 'duplicare' la natura del demiurgo sembra caratterizzare anche la prospettiva metafisica di Plotino. Come è noto, la struttura del reale in Plotino procede attraverso tre ipostasi: l'Uno, principio primo assolutamente trascendente, il *Nous*, ovvero il mondo intelligibile che è anche l'intelletto supremo e, infine, l'Anima la cui natura è rivolta in parte verso il *Nous*, in parte verso la materia; quest'ultima, a sua volta, riceve ordine e razionalità dalla stessa ipostasi della *Psyche* attraverso la sua regione periferica, che Plotino chiama *Natura*. Ora, sebbene nel Neoplatonismo accanto al *Timeo* giochino un ruolo decisivo anche altri dialoghi come il *Parmenide* e la *Repubblica* (in particolare i libri VI e VII), nondimeno la questione del demiurgo e quella della cosmogonia assumono un ruolo preponderante nello sviluppo della metafisica plotiniana. In relazione a ciò, Plotino va considerato come un esponente della cosiddetta interpretazione metaforica, in quanto legge il racconto di *Timeo* non come un evento effettivamente accaduto nel tempo, ma come una narrazione allusiva di carattere mitico che deve essere interpretata in senso allegorico.

Qual è il ruolo attribuito al demiurgo in quest'ottica? Plotino sembra palesare alcune difficoltà nell'identificare la natura e la funzione metafisica di questa figura, poiché da un lato egli cerca di restare fedele al testo platonico, cercando, comunque, di 'collocare' il divino artefice all'interno della propria metafisica e di identificare il demiurgo con una delle tre ipostasi, rifiutando, al contempo, la cosiddetta tesi della causalità artigianale. Questa prospettiva esegetica e filosofica rende spesso non sempre perspicuo e univoco il ruolo che Plotino attribuisce al Demiurgo. Egli, infatti, sembra oscillare tra l'identificazione del demiurgo con il *Nous* e quella con l'Anima; in altre parole, egli cerca di ricondurre la causalità demiurgica sia alla componente paradigmatica, sia a quella che, all'interno del

⁷ Cf. fr. 11. L'edizione di riferimento per i frammenti di Numenio è quella a c. di É. DES PLACES, *Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par É. Des Places*, Paris 1973.

suo sistema, rappresenta l'elemento che dà ordine e vita al cosmo naturale. Nel presente lavoro, si cercherà dunque di comprendere quale sia, da un punto di vista metafisico, l'origine del problema della demiurgia in Plotino e quale sia il suo rapporto con la tradizione precedente. Sappiamo da Porfirio che Plotino fu accusato di plagiare Numenio, e che all'interno della sua scuola venivano lette le opere di alcuni tra i maggiori filosofi dell'epoca⁸. In questo studio intendo quindi prendere anche in esame la questione relativa a quale sia stato il ruolo che Numenio ha esercitato nello sviluppo della concezione plotiniana e, in particolare, nell'elaborazione della concezione plotiniana del demiurgo. Numenio, in effetti, non si esprime chiaramente sulla natura del demiurgo e sul fatto che egli viene definito *duplice (dittos)*. Invece, per quanto riguarda Plotino – anche alla luce di quanto Proclo osserva nel suo *Commento al Timeo* – il demiurgo viene definito *dittos* in virtù della sua natura condivisa tra il *Nous* e l'Anima.

Così, nel primo capitolo del presente lavoro verrà fornito un quadro analitico del pensiero del filosofo di Apamea. La mia indagine prenderà le mosse dalla prospettiva filosofica attribuibile a Numenio e si cercherà di dimostrare come il *background* filosofico di Numenio fosse principalmente platonico, sebbene un possibile contatto con forme di sapere di matrice orientale non sia da escludere *a priori*. Di conseguenza, verrà fornita anche un'analisi delle fonti platoniche di Numenio, al fine di stabilire in che misura i vari dialoghi (su tutti *Repubblica* e *Timeo*) abbiano influenzato la sua prospettiva metafisica. Particolare rilevanza, nel primo capitolo, verrà riservata anche all'analisi della teologia di Numenio: sulla base delle testimonianze in nostro possesso si cercherà di fare luce su alcuni aspetti controversi, quali la natura del primo dio e le modalità mediante le quali i principi primi interagiscono tra loro. Alla luce di ciò, particolare attenzione verrà dedicata anche alla figura del demiurgo. Si cercherà infatti di comprendere in che misura il demiurgo sia una figura duplice e quale sia il senso della distinzione tra una componente intellettuale e una più propriamente poetico-produttiva.

Il secondo capitolo sarà invece interamente dedicato a Plotino e all'analisi della demiurgia nelle *Enneadi*. A tale riguardo decisivo appare il ruolo che l'esegesi metaforica assume all'interno del pensiero di Plotino rispetto all'esegesi di altri interpreti anche coevi, come ad esempio Cassio Longino, il quale, anche secondo la critica a lui rivolta da Plotino in base alla testimonianza porfiriana, propendeva per una lettura filologica dei testi platonici. In primo luogo, verrà affrontata la questione della critica plotiniana alla concezione gnostica del demiurgo come una figura antropomorfa e autrice di un'opera (il cosmo) di natura malvagia e non come il prodotto della perfezione propria della realtà intelligibile. Nel paragrafo successivo (cap. 2, §5) verrà invece analizzata la questione della 'collocazione' del demiurgo a partire dalla testimonianza – cui si è fatto precedentemente cenno – di

⁸ Cf. PORFIRIO, *Vita Plotini* (d'ora in poi *VP*), XIV.

Proclo nel *Commento al Timeo* e sulla base dell'interpretazione plotiniana della triade esiodea Urano, Crono, Zeus. L'osservazione di Proclo sembra trovare conferma proprio in alcuni passi delle *Enneadi* in cui Plotino parla di Zeus come demiurgo duplice. I paragrafi successivi saranno invece dedicati a ricostruire quella che potremmo definire la genesi della concezione plotiniana del demiurgo: poiché nella prospettiva ipostatica di Plotino non si ammettono né più né meno di tre ipostasi, il demiurgo deve essere necessariamente identificato con una delle tre ipostasi.

In primis, l'Uno non può essere il demiurgo, in quanto la sua natura è posta al di là dell'essere e del pensiero e quindi al di là di ogni determinazione; per questo motivo Plotino non può identificare il primo principio con il vivente intelligibile del *Timeo*. Alla luce di ciò, verranno presi in considerazione quei passi in cui Plotino afferma esplicitamente che il demiurgo è il *Nous* sulla base dell'identificazione del demiurgo con il Vivente e il paradigma intelligibile del *Timeo*. Con questa operazione Plotino evidenzia in maniera chiara come egli propenda per una lettura metaforica del *Timeo*, per cui il demiurgo non sarebbe un'entità metafisica autonoma, ma una metafora della potenza causale dell'intelligibile. Allo stesso tempo, questa lettura sottolinea e conferma lo *status* di superiorità ontologica del demiurgo/ Intelletto nei confronti dell'Anima. Proprio la demiurgia dell'Anima secondo la prospettiva plotiniana è oggetto del paragrafo 10 in cui si indaga il ruolo della Natura, ovvero del lembo estremo dell'Anima nell'ambito della formazione del cosmo. È proprio l'Anima che, secondo Plotino, ottempera alla funzione causale propriamente operativa, che nel *Timeo* è svolta dal demiurgo, mentre nelle *Enneadi* è attribuita, in modo significativo, all'Anima, onde salvaguardare la perfezione ontologica del *Nous*. Queste dottrine conducono inevitabilmente a problemi interpretativi che coinvolgono l'intera concezione plotiniana della causalità.

Il terzo e ultimo capitolo è dedicato a un confronto sistematico tra il pensiero di Numenio e quello di Plotino, finalizzato a stabilire in base a quali aspetti e in che misura quest'ultimo abbia subito l'influenza dottrinale del filosofo di Apamea. In primo luogo, verrà fornito, al fine di inquadrare al meglio la natura dell'interpretazione numeniana, un breve profilo storico-filosofico delle principali interpretazioni della figura del demiurgo in ambito medioplatonico (Plutarco, Attico, Filone, Alcino). Per quanto concerne, invece, il confronto sistematico tra i due autori che sono oggetto della presente ricerca verranno analizzate *in primis* le occorrenze terminologiche, al fine di comprendere in che misura Plotino abbia ereditato il linguaggio numeniano; successivamente verrà proposto un confronto tra la concezione del primo principio di Numenio e quella di Plotino che implica in sé anche un esito di tipo mistico.

Un ulteriore confronto verrà condotto sulla base di uno studio sistematico di *Enn.* II.9 [33], 6 in cui Plotino, criticando il pensiero gnostico, fa alcuni riferimenti a una dottrina dei tre intelletti che può essere ricondotta a Numenio. Un ulteriore spunto di riflessione appare poi fornito

dall'interpretazione del passo 39e 7-9 del *Timeo* che si trova citato in diversi punti delle *Enneadi* e con interpretazioni talvolta contrastanti. Questo passo viene in genere chiamato in causa da Plotino per riferirsi al rapporto di dipendenza ontologica tra il *Nous* e l'Anima; Numenio, invece, sembra fondare su di esso gran parte della sua intera dottrina teologica. Vi sono comunque alcuni passi delle *Enneadi* in cui Plotino sembra interpretare il *Timeo* in termini che ricordano molto da vicino l'interpretazione numeniana. Il presente studio, infine, si conclude con il decisivo confronto tra la dottrina demiurgica di Numenio e quella Plotino al fine di mettere in evidenza come il filosofo di Apamea abbia fortemente influenzato Plotino in questo aspetto della sua dottrina metafisica.

2. Status quaestionis

A questo punto, in considerazione della complessità di alcune delle questioni affrontate nel presente lavoro, ritengo opportuno delineare un quadro generale della letteratura critica concernente la questione della demiurgia in Numenio e in Plotino. In questa sezione verranno presi in esame unicamente quei contributi che forniscono un'analisi specifica del concetto di demiurgo nei due autori o che offrono spunti degni di nota anche in riferimento ad altre questioni riguardanti la concezione metafisica di Numenio e quella di Plotino. Infine, si cercherà di fornire anche un quadro bibliografico della questione concernente la continuità dottrinale tra i due autori.

Lo studio più recente che tratta nello specifico il tema del demiurgo da Platone fino ad arrivare ai primi secoli dell'età cristiana è il volume di Carl Sean O'Brien: tale studio è interamente incentrato sul demiurgo e sulle sue interpretazioni⁹. L'autore, che dedica uno specifico capitolo a Numenio e uno a Plotino, mostra efficacemente come diversi pensatori antichi abbiano interpretato il *Timeo* platonico anche in considerazione del particolare contesto culturale che ne ha imprescindibilmente condizionato il lavoro esegetico.

Per quel che concerne specificamente una rassegna degli studi di Numenio, occorre segnalare due contributi che, sebbene non recenti, costituiscono una significativa base di partenza per orientarsi nell'ampia bibliografia dedicata al filosofo di Apamea. Il primo è un articolo di Giuseppe Invernizzi che fornisce un resoconto analitico dei vari temi dedicati al pensiero di Numenio (teologia, psicologia, metafisica, questione orientale)¹⁰; il secondo è un lavoro di Claudio Mazzarelli che fornisce una sintesi efficace di contributi fondamentali, a partire dalla fine del XIX secolo, che sono dedicati specificamente a Numenio o che affrontano comunque affrontano, anche in maniera indiretta, aspetti del suo pensiero¹¹. Vale la pena menzionare anche le voci della *Reale Enzyklopädie* dedicate a Numenio: quella di Rudolf Beutler del 1940 e quella più recente curata da Pedro Pablo Fuentes González che forniscono un quadro sintetico ma esaustivo del pensiero di Numenio e dei principali studi ad esso dedicati¹².

Per quel che riguarda Plotino non sono ancora apparse, a mia conoscenza, sintesi complete delle varie correnti interpretative che si sono susseguite nel corso dei decenni. Ciò è dovuto,

⁹ Cf. C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and divine Mediators*, Cambridge 2015.

¹⁰ Cf. G. INVERNIZZI, *Lo stato degli studi su Numenio di Apamea*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 70.4 (1978), pp. 604-625.

¹¹ Cf. C. MAZZARELLI, *Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio di Apamea*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 74.1(1982), pp. 126-159.

¹² Cf. R. BEUTLER, s. v. *Numenios*, in «RE» Band. 7 Supp., pp. 664-678; P. P. FUENTES GONZÁLEZ, s. v. *Nouménios d'Apamée*, in «RE» supp. 7 (1940), pp. 724-740. Si veda, inoltre F. FERRARI, *Numenios von Apamea*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Band V.1: Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, hrg. von C. Riedweg-C. Horn-D. Wrywa, Basel 2018, pp. 649-557.

probabilmente, alla oggettiva difficoltà di fornire un quadro di insieme anche solo parziale degli studi che, con approcci metodologici differenti, sono stati dedicati ai vari temi affrontati nelle *Enneadi*. Per questo motivo ritengo opportuno fare riferimento quantomeno alla ricca bibliografia generale fornita nell'ultima traduzione delle *Enneadi* curata da Lloyd Gerson con il contributo di diversi specialisti¹³.

Lo stato dell'arte riguardante la figura del demiurgo nei due autori è, sorprendentemente, ricco rispetto ad altre pur fondamentali questioni come quelle della teologia e dei tre dei per quanto riguarda Numenio, e dell'Uno e delle altre ipostasi per quanto concerne, invece, Plotino. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che la questione del demiurgo viene affrontata anche all'interno di altri problemi metafisici.

Tra i contributi più significativi sulla questione del demiurgo in Numenio e sulla difficile suddivisione tra secondo e terzo dio, ovvero tra il demiurgo e il cosmo/ Anima del mondo, vale la pena menzionare *in primis* parti della monumentale opera sull'antico ermetismo di André-Jean Festugière il quale, in sintesi, sostiene che il demiurgo in Numenio è il cosmo così come è pensato dal demiurgo¹⁴. Di diverso avviso è Eric Dodds che, nel suo saggio dedicato a Numenio e Ammonio propone di attribuire al terzo dio lo *status* di Anima del mondo e non semplicemente di cosmo inteso come prodotto demiurgico¹⁵. Una prospettiva interpretativa ancora diversa è proposta da Hans Krämer, che nel suo fondamentale studio *Der Ursprung der Geistmetaphysik* dedica un intero paragrafo a dimostrare la continuità tra Senocrate e Numenio¹⁶. Lo studioso prende le mosse dal fr. 52, 64 Des Places (=T30 ed. Leemans) e sostiene che il demiurgo numeniano non è un dio indipendente, ma piuttosto una sorta di anima cosmica (*anima beneficentissima*) che si oppone alla materia, che a sua volta si identifica con l'anima malvagia a cui fa cenno Platone nel passo 896e 4 sgg. delle *Leggi*. In linea con l'interpretazione di Krämer in merito al secondo dio è quanto sostiene Frede, il quale, in un suo significativo contributo, pur non affrontando la questione in maniera analitica, sembra tuttavia condividere la tesi dell'intelletto demiurgico come Anima del mondo¹⁷. Proprio il saggio di Frede può essere considerato un punto di partenza per lo studio del pensiero di Numenio, in quanto egli analizza in maniera sistematica gli aspetti principali del pensiero di Numenio, facendo riferimento alla matrice platonizzante della sua dottrina.

¹³ Cf. Plotinus. *The Enneads*, ed. by L. P. GERSON, transl. by G. BOYS-STONES, J. M. DILLON, L. P. GERSON, R. A. H. KING, A. SMITH AND J. WILBERDING, Cambridge 2018 (d'ora in avanti mi riferirò a questo volume sotto la voce Gerson *et al.*).

¹⁴ Cf. J. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1953.

¹⁵ E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 1-32.

¹⁶ Cf. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, pp. 63-91.

¹⁷ Cf. M. FREDE, *Numenius*, in «ANRW» Bd. II, 36.2 (1987), pp. 1034-1075.

Altri contributi fondamentali, come quello di Matthias Baltes¹⁸, tendono invece a proporre un'interpretazione diversa, in base alla quale il demiurgo sarebbe una divinità mediatrice tra il primo dio e il terzo, la cui identificazione resta anch'essa problematica. Un sempre maggiore interesse per la collocazione del demiurgo nel sistema di Numenio si è sviluppato negli ultimi anni, come dimostrano i saggi di Jan Opsomer, Alexandra Michalewski e Gabriela Müller. Il saggio di Opsomer si colloca all'interno di una più ampia panoramica relativa alla questione del demiurgo nel medioplatonismo in cui il viene analizzata anche la natura del divino artefice nel pensiero di Numenio (pp. 66-73)¹⁹. Secondo lo studioso, un demiurgo duplice serve a Numenio per salvaguardare l'immagine del dio artefice e per giustificare l'esegesi di *Tim.* 39e 7-9. Una conclusione molto simile a quella di Opsomer si trova in un recente contributo di Franco Ferrari il quale, non senza una certa prudenza esegetica, propone di identificare il terzo dio come un principio ordinatore dell'universo e non con il cosmo *stricto sensu*²⁰. Infine, sia Alexandra Michalewski sia Gabriela Müller²¹, pongono al centro della loro interpretazione del demiurgo numeniano la tesi secondo cui il secondo dio non è un'entità metafisica autonoma, ma la sua natura è quella di un dio dal punto di vista teologico, mentre dal punto di vista ontologico esso corrisponde a un livello eidetico inferiore a quello del primo dio.

Per quanto concerne Plotino, la questione relativa alla natura del demiurgo è stata affrontata sotto molteplici punti di vista. Come si cercherà di dimostrare e sottolineare nel presente studio, l'identificazione del demiurgo è strettamente legata all'esegesi non solo del *Timeo*, ma anche di altri dialoghi. Tra i diversi lavori dedicati al pensiero plotiniano che non affrontano direttamente la questione del demiurgo sono stati presi in considerazione solo quelli che, a mio modo di vedere, avanzano proposte interpretative più pertinenti al nostro specifico ambito di indagine.

Oltre ad opere fondamentali come quella di Arthur Hilary Armstrong unitamente alla sua traduzione delle *Enneadi*²², che forniscono un ottimo punto di partenza per la comprensione dei capisaldi del pensiero plotiniano, vale la pena citare la monografia di Jean-Michel Charrue²³. Lo studioso francese si concentra sulla personalità di Plotino in quanto lettore dei dialoghi di Platone e dedica diverse pagine alla lettura plotiniana del *Timeo* e alla differenza tra la demiurgia del *Nous* e quella dell'Anima, sottolineando come Plotino tenda a identificare il demiurgo con la seconda

¹⁸ Cf. M. BALTES, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, in «Vigiliae Christianae» 29 (1975), pp. 241-270 (adesso in ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, pp. 1-32).

¹⁹ Cf. J. OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism*, in *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, hrsg. von R. Hirsch-Luipold, Berlin 2005, pp. 51–99.

²⁰ F. FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer*, in *The divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, hrsg. von F. Albrecht - R. Feldmeier, Leiden-Boston, 2014 pp. 57-69.

²¹ A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible: la théorie platonicienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven 2014; G. MÜLLER, *Qué es 'lo que es viviente' (ὅ ἐστι ζῶον) según Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de filosofía» 64 (2015), pp. 9-22

²² A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940; ID. *Plotinus. With an English Translation*, 7 voll., Cambridge Massachusettes -London, 1966-1985.

²³ Cf. J. M. CHARRUE, *Plotin lecteur del Platon*, Paris 1978.

ipostasi. Charrue sottolinea, a ragione, che benché la figura del demiurgo platonico sembri non avere ragion d'essere nella prospettiva di Plotino, egli cerca tuttavia di mantenerlo all'interno del suo sistema. Più di recente la questione sollevata dall'interpretazione del *Timeo*, che si lega inevitabilmente a quella del demiurgo, è stata riportata al centro dell'attenzione da Riccardo Chiaradonna in diversi saggi dedicati all'esegesi del *Timeo* e alla critica di Plotino alla causalità artigianale²⁴. In una serie di contributi lo studioso italiano ha analizzato il modo in cui Plotino affronta la cosmogonia del *Timeo*, non mancando di sottolineare *in primis* come l'esegesi del dialogo investa anche il tema dell'originalità di Plotino nei confronti di Platone e della tradizione precedente. Di maggior interesse per la presente ricerca è, tuttavia, la questione relativa al modo in cui il demiurgo platonico viene reinterpretato da Plotino. Chiaradonna sintetizza la metodologia filosofico-esegetica applicata da Plotino, non mancando di sottolineare a più riprese come la differenza sostanziale tra il *Timeo* e le *Enneadi* risieda tra la concezione del demiurgo che agisce mediante un piano razionale, nel caso del *Timeo*, e quella dell'artefice che, invece, viene 'inglobato' all'interno della metafisica ipostatica di Plotino. In Plotino la cosmogonia artigianale che si trova nel *Timeo* viene *de facto* sostituita dalla cosiddetta 'dottrina della doppia attività' (o del doppio atto).

Due lavori fondamentali dedicati specificamente alla demiurgia in Plotino sono un contributo di Jan Opsomer e la già citata monografia di Alexandra Michalewski. Il saggio di Opsomer si propone di indagare alcune questioni fondamentali concernenti il demiurgo in Plotino e in Porfirio sulla base della testimonianza di Proclo nel *Commento al Timeo*²⁵. A partire dal testo procliano, l'autore indaga alcuni passi fondamentali come IV.4 [28], 9-10, in cui si trova anche la celebre definizione di Zeus come *demiurgo e principio ordinatore del tutto* – tema al quale è dedicata anche parte di un recente saggio di Michele Abbate che sottolinea la problematica identificazione della figura di Zeus nell'ottica plotiniana –²⁶ e III.9 [13], 1 e II.9 [33]. Di più ampio respiro è lo studio di Michalewski, che si propone invece di indagare la natura dell'intelligibile in Plotino a partire dalla speculazione medioplatonica. In questo senso, la studiosa prende anch'essa le mosse dal già citato passo di Proclo per mettere in evidenza le apparenti contraddizioni che si celano dietro la complessa esegesi del *Timeo*

²⁴ R. CHIARADONNA, *Esegesi e sistema in Plotino*, in *Argumenta in dialogos Platonis vol. I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hrg. A. Neschke-Hentschke, Basel-Stuttgart 2010, pp. 101-117; ID., *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica*, in *Studi su Platone e il platonismo*, a c. di A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso, Roma 2016, pp. 99 – 121; ID., *Plotinus' account of demiurgic Causation and its philosophical Background*, in *Causation and Creation in late Antiquity*, ed. by A. Marmodoro, B. D. Prince, Cambridge 2015, pp. 31-50.

²⁵ Cf. J. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus*, in *Platons Timaios als Gründtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/ Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, hrg. von T. Leinkauf T. und C. Steel C., Leuven 2005, pp. 67 – 102.

²⁶ M. ABBATE, *Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos*, in *Seele und Materie im Neoplatonismus/ Soul and Matter in Neoplatonism*, hrg. von J. Halfwassen-T. Dangel-C. S. O'Brien, pp. 161-176.

e la collocazione metafisica del demiurgo, concludendo che l'interpretazione di Plotino ha come obiettivo quello di respingere l'idea di un mondo generato mediante un piano razionale.

Infine, due contributi decisivi sull'interpretazione plotiniana del demiurgo sono quelli di Danielle Montet ed Euree Song²⁷. Montet analizza dapprima la cosmogenesi del *Timeo* per poi descrivere brevemente la fase del platonismo medio e alcune proposte esegetiche degli antichi interpreti. Infine, analizza alcuni aspetti peculiari della ricezione plotiniana del *Timeo* e del concetto di demiurgo. Lo studio di Song, invece, si propone di indagare la demiurgia plotiniana sotto diversi aspetti: in primo luogo propone un'analisi della critica di Plotino al demiurgo gnostico, mentre nella seconda parte del saggio si concentra sulla natura del demiurgo sia in quanto *Nous* sia come Anima e Natura, concludendo che la demiurgia in Plotino avviene mediante il ricorso a tre forme di attività demiurgica: *theoria, praxis e poiesis*.

Oltre ai già citati saggi, va detto che il concetto plotiniano del demiurgo è stato perlopiù affrontato nel contesto della critica agli gnostici, per i quali il demiurgo svolge un ruolo chiave nella formazione di un cosmo imperfetto. Plotino critica con forza questa tesi nel trentatreesimo trattato, dedicato specificamente alla confutazione delle tesi gnostiche, viste come un fraintendimento di quelle platoniche. Oltre a studi di carattere generale, come quelli di Jesus Igal e Vincenzo Cilento²⁸, vale la pena citare alcuni contributi dedicati specificamente al tema della critica alla gnosi. Fondamentale in questo senso è un articolo di Dominic O'Meara che mette a confronto la demiurgia in Plotino con l'influenza degli gnostici. Secondo l'autore, Plotino si sarebbe dedicato al problema della demiurgia e della cosmogonia soprattutto negli ultimi trattati, dopo che l'incontro con il pensiero gnostico aveva assunto contorni problematici. O'Meara sostiene inoltre che Plotino, rifiutando la concezione gnostica del demiurgo, trasferisce i caratteri della produzione demiurgica all'Anima, cercando in questo modo di non attribuire una demiurgia diretta al *Nous*. In un saggio più recente di Claudia Maggi²⁹ mette in relazione tra loro il *Timeo*, l'interpretazione plotiniana e quella dello gnosticismo valentiniano. La studiosa analizza alcuni passi delle *Enneadi* associando la demiurgia dell'Anima a un passo dell'*Epinomide* platonico in cui si parla di un'*anima demiurgica* che, in un certo senso, avrebbe caratteristiche molto simili a quelle del demiurgo nel *Timeo* nell'ambito della generazione del mondo. In quest'ottica vale la pena menzionare anche il saggio di Christos

²⁷ D. MONTET, *Le démiurge du Timée aux Ennéades: question des causes et théorie des principes*, in «Kairos» 16 (2000), pp. 209-226; E. SONG, *Plotinus on the World-Maker*, in «Horizons» 3,1 (2012), pp. 81-102.

²⁸ Cf. J. IGAL, *The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Porphyry and Plotinus*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in honour of A. H. Armstrong, ed. by H. J. Blumenthal - R. A. Markus, London 1981, pp. 138-149; V. CILENTO, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'unico scritto da Enneadi III.8, V.8, V.5, II.9*, Firenze 1971.

²⁹ Cf. C. MAGGI, *Il demiurgo e l'anima demiurgica: Platone, gli gnostici e Plotino*, in «Elenchos» 60.1 (2012): *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a c. di F. Alesse e F. Ferrari, pp. 395-424.

Evangelou³⁰, il quale tenta di analizzare in che misura gli gnostici avrebbero frainteso il messaggio platonico. Secondo l'autore, ciò che Plotino avrebbe trovato inaccettabile nell'interpretazione degli gnostici sarebbe il loro atteggiamento arrogante e intransigente nei confronti dell'intera tradizione platonica, più che le loro dottrine in sé stesse.

Infine, occorre citare alcuni studi che affrontano in maniera problematica il tema della continuità tra Numenio e Plotino. Negli studi di Kenneth Guthrie ed Edmund Zeller³¹ veniva dato per assodato che Numenio e Plotino fossero degli autori in un certo senso molto vicini dal punto di vista teoretico, soprattutto sulla base di quanto si legge nella *Vita Plotini* di Porfirio. Occorre, tuttavia, segnalare che mancano ancora specifici studi analitici dedicati al rapporto tra i due autori. L'unico lavoro di analisi specificamente dedicato al rapporto tra Numenio e Plotino è costituito da una serie di saggi di Fridericus Thedinga, pubblicati tra il 1917 e il 1922 sulla rivista «Hermes»³². In questi tre saggi, l'autore tenta di dimostrare come alcuni trattati delle *Enneadi* siano o di ispirazione numeniana o, addirittura, vere e proprie parafrasi delle opere del filosofo di Apamea. Thedinga afferma ciò ponendo l'accento soprattutto sul fatto che alcuni parti delle *Enneadi* non sarebbero del tutto coerenti con le conclusioni a cui Plotino perviene in altre sezioni dell'opera, e anche lo stile appare in certi punti molto più curato rispetto al resto dell'opera. Ciò, secondo l'autore, renderebbe plausibile l'accusa di plagio che troviamo riportata nella *Vita Plotini*³³.

Il tema dell'influenza del Neopitagorismo sul Neoplatonismo è stato affrontato nel celebre articolo di Eric Dodds sul ruolo del *Parmenide* in Plotino³⁴. L'autore assegna ad autori come Moderato di Gades e lo stesso Numenio il ruolo di pionieri di una concezione del reale che risulta strutturata su tre livelli e che sarà ereditata proprio dai neoplatonici attraverso l'esegesi del *Parmenide*. Spunti di grande interesse si trovano nell'altro già citato saggio di Dodds del 1960 *Numenius and Ammonius*, in cui l'autore dedica alcune sezioni a spiegare come nelle *Enneadi* siano presenti concetti ed anche particolari terminologie che rendono concreta la possibilità che Plotino sia stato influenzato da Numenio. Oltre agli studi di Thedinga e alle importanti considerazioni di Dodds mancano tuttavia studi specificamente dedicati al rapporto tra Numenio e Plotino. Una parziale eccezione è rappresentata da uno lavoro di Karin Alt, la quale analizza le varie posizioni sul dualismo

³⁰ Cf. C. C. EVANGELIOU, *Plotinus' Defense of the Platonic Cosmos and Its Demiurge*, in «Phronimon» 1.1 (1999), pp. 37-49.

³¹ Cf. K. S. GUTHRIE, *Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London 1917; E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte III vol. IV a c. di R. Del Re, Firenze 1979 (ed. orig. Leipzig 1923).

³² Cf. F. THEDINGA, *Plotinus oder Numenius? Erste Abhandlung*, in «Hermes» 52.4 (1917), pp. 592-612; ID., *Zweite Abhandlung*, in «Hermes» 54.3 (1919); ID. *Dritte Abhandlung*, in «Hermes» 57.2 (1922).

³³ Cf. *VP*, XVII.

³⁴ Cf. E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly» 22 n. 3/4 (1928), pp. 129-142.

di Plutarco, Numenio e Plotino³⁵. Per quel che riguarda il filosofo di Apamea, particolare attenzione viene dedicata dalla studiosa al problema della materia che viene trattato nel fr. 52.

Infine, oltre alla già citata monografia sulle fonti medioplatoniche di Plotino, Alexandra Michalewski ha pubblicato, alcuni anni fa, un importante articolo che mette a confronto la concezione numeniana del Primo dio e quella dell'Uno in Plotino³⁶ in cui la studiosa mostra efficacemente come in Plotino siano presenti effettive riprese concettuali del pensiero numeniano e neopitagorico. Benché infatti Plotino ponga l'Uno al di là dell'essere e del pensiero, non mancano espressioni 'tecniche' che sembrano suggerire che Plotino sia stato influenzato da Numenio anche nel linguaggio. Sul rapporto tra il Bene e l'Uno fondamentale è il recente studio di Fabienne Jourdan che mette a confronto le concezioni del primo principio in Numenio e Plotino. In particolare, la studiosa mette a confronto alcune espressioni del fr. 2 di Numenio che sembrano rimandare a una dimensione iper-trascendente alla luce di alcuni passi delle *Enneadi* in cui Plotino parla della conoscenza dell'Uno come forma di apprensione estatica. Jourdan mostra efficacemente come le due concezioni, benché molto simili, non sono sovrapponibili, in quanto Numenio parla dell'Uno in maniera diversa rispetto a Plotino³⁷.

L'ultimo saggio in ordine cronologico che mette a confronto i due autori è quello di Longo, che indaga il rapporto tra Numenio e Plotino sulla base di alcune analogie presenti nell'interpretazione delle divinità della *Teogonia* esiodea³⁸. Secondo la studiosa, dal fr. 23 Des Places si evince come Numenio potesse avere ben presente la tradizione esiodea. Confrontando diversi frammenti di Numenio, Longo giunge alla conclusione che il filosofo di Apamea avrebbe 'spogliato' il mito teogonico delle componenti femminili, considerando come divinità originarie solo Urano (nonno), Crono (discendente) e Zeus (nipote). Plotino avrebbe elaborato la sua interpretazione del mito esiodeo proprio a partire da questa interpretazione di Numenio.

I lavori precedentemente citati costituiscono gli studi più significativi dedicati alla questione del demiurgo e al rapporto tra Numenio e Plotino; l'interesse per i due autori è stato costante nel corso della storia della storiografia e ha condotto a conclusioni interpretative anche profondamente diverse fra loro. Ciononostante, il tema del rapporto tra i due autori merita di essere ancora approfondito almeno per quel che riguarda il ruolo dell'interpretazione del *Timeo* e del ruolo del demiurgo.

³⁵ Cf. K. ALT, *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Stuttgart 1993.

³⁶ Cf. A. MICHALEWSKI, *Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin*, in «Archives de Philosophie» 75.1 (2012), pp. 29-48.

³⁷ Cf. F. JOURDAN, *Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (des Places) du Περὶ τὰ γὰθοῦ*, in *Hierarchie und Ritual: zur Philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, ed. by C. O. Tommasi Moreschini - L. G. Soares Santoprete - H. Song, Heidelberg 2018, pp. 195-221.

³⁸ Cf. A. LONGO, *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la 'Théogonie' d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in *Les principes cosmologiques du Platonisme: origines, influences et systématisation*, ed by M.-A. Gavray - A. Michalewski, Turnhout 2017, pp. 167-185.

Le edizioni critiche di riferimento utilizzate nella presente ricerca sono quella di Des Places per quanto riguarda Numenio³⁹, mentre per Plotino si è fatto principalmente riferimento all'*Editio minor* di Henry e Schwyzer⁴⁰.

³⁹ Cf. DES PLACES, *Numénius* cit. L'edizione di Des Places rappresenta oggi l'edizione di riferimento, che è andata a sostituire quelle di Thedinga e Leemans.

⁴⁰ *Plotini Opera ediderunt P. Henry, et H.R. Schwyzer*, I-III, Oxford 1964-1982.

CAPITOLO PRIMO

UN CASO DI ESEGESI MEDIOPLATONICA DEL *TIMEO*: LA FIGURA DEL DEMIURGO IN NUMENIO DI APAMEA TRA ONTOLOGIA E TEOLOGIA

1. *La concezione del demiurgo nel Medioplatonismo. Coordinate storico-filosofiche*

Un percorso attraverso il pensiero di Numenio e Plotino non può essere affrontato prescindendo dal contesto storico-filosofico entro il quale è venuta a determinarsi una certa tendenza ad interpretare il pensiero di Platone come una dottrina unitaria e sistematica. Come vedremo in maniera più approfondita nel corso della presente ricerca, fare filosofia per i filosofi platonici dell'epoca imperiale e per i neoplatonici significa, in buona sostanza, essere esegeti di Platone⁴¹. Ciò naturalmente ha condotto gli interpreti antichi ad esiti diversi, a seconda dell'approccio di ciascun autore nei confronti dei dialoghi. Tra le varie opere di Platone che hanno avuto un certo peso specifico nell'elaborazione di una dottrina sistematica, un ruolo privilegiato nell'ambito del cosiddetto platonismo imperiale è certamente quello svolto dal *Timeo*⁴². Come diversi studi hanno ampiamente dimostrato, il grande dialogo cosmologico ha rappresentato il punto di riferimento di pressoché tutti gli autori medioplatonici, svolgendo tuttavia un ruolo tutt'altro che secondario anche nel Neoplatonismo⁴³. Alla base della popolarità del *Timeo* intervengono diverse ragioni, su tutte la forma stilistica più vicina al monologo che al classico dialogo platonico, che ne favorisce una lettura in senso sistematico, oltre alla grande varietà di temi metafisici, naturalistico-biologici e provvidenzialistici⁴⁴.

⁴¹ Cf. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero* cit.; ID., *Testi e commenti* cit.; FERRARI, *Esegesi, commento e sistema* cit., pp. 52-55; ID., *Quando come e perché nacque il Platonismo*, in «Athenaeum» 100 (2012), pp. 71-92; J. BARNES, *Imperial Plato*, in «Apeiron» 29.2 (1992), pp. 129-151. Sul Neoplatonismo cf. M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano-Udine 2012; L. P. GERSON, *From Plato to Platonism*, Ithaca-London 2013, in part. cap. 1 e parte II.

⁴² Oltre ai testi già citati in precedenza, si veda a tal proposito F. M. PETRUCCI, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi del Timeo)*, in «Rivista di storia della filosofia» anno LXX, vol. 2 (2015): *Sistema, tradizioni, esegesi. Il Medioplatonismo*, a c. di M. Bonazzi - P. Donini - F. Ferrari, pp. 295-320.

⁴³ In Plotino, come vedremo, il *Timeo* gioca un ruolo centrale nell'elaborazione del suo sistema ipostatico. Oltre a ciò, va detto che temi come quello del demiurgo e dell'Anima del Mondo vengono ripresi da pressoché tutti gli autori neoplatonici. Il punto più alto dell'esegesi neoplatonica in riferimento a questo dialogo platonico resta il monumentale *Commento al Timeo* di Proclo.

⁴⁴ Cf. FERRARI, *Esegesi, commento e sistema* cit., pp. 71-72.

Nell'ambito dell'esegesi del *Timeo*, oltre all'interpretazione della cosmogonia, la presenza della misteriosa figura del demiurgo è senza dubbio uno dei temi più problematici ad avere attirato l'attenzione degli esegeti antichi. Nel dialogo platonico il demiurgo viene presentato come artigiano divino il quale è eternamente orientato verso il paradigma intelligibile⁴⁵. Secondo il racconto di Timeo, il demiurgo è buono (*agathos*) e agisce componendo la sua opera seguendo un piano razionale (*logismos*), analogamente a un comune artigiano, che si orienta verso il suo modello di riferimento per dare forma alla sua opera⁴⁶. Come è noto, già nell'antica Accademia era uso comune discutere delle opere di Platone e fornire un vero e proprio soccorso (*boetheia*) alle dottrine dei dialoghi, le cui tesi spesso si dimostravano aporetiche o, quantomeno, problematiche⁴⁷. Proprio il *Timeo* ci presenta uno dei casi più significativi di discussione critica intorno alle dottrine di Platone nell'ambito della vecchia Accademia. Sappiamo infatti come in seno alla scuola platonica si fosse generata una polemica tra Aristotele e Senocrate sul modo in cui si deve interpretare il discorso di *Timeo*⁴⁸. Secondo Senocrate, l'esposizione di Timeo nell'omonimo dialogo avrebbe avuto come scopo la descrizione dell'origine del mondo in maniera didascalica (*didaschalias charin*). L'azione del demiurgo e la generazione del cosmo non sarebbero dei veri e propri atti concreti *in tempore*, ma una descrizione della causalità intelligibile che si serve di figure e di metafore⁴⁹. Il mondo è quindi generato in senso ontologico-causale, nel senso che dipende da una causa superiore (cioè le idee), ma non ha avuto un vero e proprio inizio. Pur condividendo l'impossibilità di interpretare il *Timeo* letteralmente, Aristotele entrò in polemica proprio con Senocrate, come si legge in un celebre passo del *De Caelo* in cui si trova la celebre critica all'analogia con i geometri⁵⁰. Secondo lo Stagirita non soltanto il mondo non è generato nel tempo, ma, in quanto eterno, non ha neppure una causa. Secondo

⁴⁵ Cf., *Tim.* 28a-b; 29a.

⁴⁶ Cf. Ivi, 29b-e.

⁴⁷ Cf. FERRARI, *Quando come e perché nacque il platonismo* cit., p. 77 sgg.

⁴⁸ Per un'efficace ricostruzione della discussione intorno al *Timeo* in seno all'antica Accademia cf. B. CENTRONE, *L'esegesi del Timeo nell'Accademia antica*, in *Il Timeo. Esegesi greche, arabe e latine*, a c. di F. Celia - A. Ulacco, Pisa 2012, pp. 57-80; J. DILLON, *The Timaeus in the Old Academy*, in *Plato's Timaeus as cultural Icon*, ed. by G. J. Reydam-Schils, Paris 2003, pp. 80-94; ISNARDI-PARENTE, *L'accademia antica e le sue vicende filosofiche* cit., pp. 215-234.

⁴⁹ È opportuno sottolineare come il termine *generazione* sia quello più funzionale a tradurre l'effettivo *modus cogitandi* dei greci in merito alla nascita dell'universo; infatti, per essi non esiste una creazione *ex nihilo*, che verrà invece ad affermarsi attraverso la cultura giudaica prima e cristiana poi.

⁵⁰ Cf. *De Cael.* I 10, 279b 32-280a 3, trad. it. a c. di O. Longo in *Aristotele, Opere*, vol. 3: *Fisica, Del Cielo*, a c. di O. Longo - A. Russo, Roma-Bari 1991: «L'argomento poi che cercano di portare a sostegno della loro tesi alcuni di quelli che dicono che è incorruttibile, ma tuttavia generato, è falso. Asseriscono costoro che parlano di generazione non diversamente da come fa chi costruisce figure geometriche, non perciò intendendo che il mondo sia mai stato effettivamente generato, ma solo a fini didattici, ritenendo che si possa comprendere meglio ciò che essi dicono vedendo il mondo generarsi come una costruzione geometrica. Ma questo, come diremo subito appresso, non è la stessa cosa» (Ἦν δὲ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθῆς· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. Τοῦτο δ'ἔστιν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ τὸ αὐτό).

Aristotele non è infatti possibile che il mondo sia al tempo stesso incorruttibile (cioè incausato) ed eterno, poiché ciò che è incorruttibile non può essere generato⁵¹.

Sebbene il dibattito intorno alla dottrina di Platone fosse già una prassi consolidata già nell'antica Accademia, l'esegesi del *Timeo* assumerà un ruolo preponderante nei secoli del cosiddetto Medioplatonismo, quando verrà ad affermarsi definitivamente la tendenza a interpretare Platone in chiave sistematica⁵². Con il termine Medioplatonismo ci si riferisce in genere al periodo storico che va dal I secolo a. C. fino al Neopitagorismo (I-II secolo d.C.). Questo arco cronologico coincide essenzialmente con il periodo dell'età imperiale romana e, per questo motivo, ci si riferisce a questo periodo anche con il termine di platonismo imperiale. Le ragioni alla base del fiorire della forma esegetica e dell'approccio sistematico sono molteplici e complesse. Esse si trovano nel recupero del cosiddetto platonismo dogmatico, probabilmente in reazione alla deriva scettica intrapresa dall'Accademia con Arcesilao (IV-III secolo a.C.). Come ha efficacemente dimostrato Pierluigi Donini, ci sono ottime ragioni per considerare il ritorno al platonismo dogmatico come un tentativo di reazione alle correnti filosofiche come lo scetticismo⁵³. Sulla base di questi presupposti, molti autori hanno cercato di prendere spunto da alcune dottrine proprie della tradizione platonica per dare vita ad articolati sistemi metafisici che andassero sia a 'contrastare' lo scetticismo, sia a porsi come alternativa rispetto alle ben consolidate dottrine stoiche. In estrema sintesi, il platonismo imperiale può essere dunque considerato un complesso e variegato tentativo di ristabilire la centralità del pensiero platonico attraverso l'esegesi dei dialoghi al fine di fornire un'interpretazione sistematica delle dottrine presenti in essi.

Come si è detto poc'anzi, il *Timeo* si presentava come l'opera più adatta per porsi come dialogo di riferimento in vista della costruzione di un sistema metafisico di matrice platonica sia in considerazione dello stile sia della varietà degli argomenti trattati. Tuttavia, tra i tanti temi presentati dal dialogo, quelli maggiormente oggetto di dibattito tra i platonici sono stati: la cosmogonia come atto temporale e la questione relativa alla funzione metaforica o a quella effettiva e concreta del demiurgo. Da questo punto di vista tra gli antichi interpreti sono state fornite diverse interpretazioni della figura del divino artefice, in particolare relative alla celebre espressione *poietai kai pater* (artefice e padre) presente alla pagina 28c 3-5 del *Timeo*⁵⁴. Già in età imperiale vi era infatti una

⁵¹ Cf. CENTRONE, *L'esegesi del Timeo* cit., pp. 58-64.

⁵² Come ricorda Ferrari, l'espressione *der mittlere Platonismus* è stata coniata nel 1909 da Karl Praechter. Cf. FERRARI, *Quando come e perché nacque il platonismo* cit. p. 75 (alla nota 11).

⁵³ Cf. DONINI, *Testi e commenti* cit., pp. 215 sgg.

⁵⁴ Per una sintetica esposizione delle principali posizioni in merito alla questione del demiurgo e all'espressione platonica *artefice e padre* nell'ambito del Medioplatonismo cf. M. VORWERK, *Maker of Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in *One Book, the whole Universe. Plato's Timaeus Today*, ed. by R. D. Mohr - B. M. Settler, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, pp. 79-101. Si veda anche O'BRIEN, *The Demiurge in ancient Thought* cit., capp. 3-6; F. FERRARI, *Poietai kai pater. Interpretazioni medioplatoniche di Tim., 28c 3*, in *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, a c. di G. De Gregorio - S. M. Medaglia, Napoli 2006, pp. 43-58.

differenza tra chi interpretava il *Timeo* in senso letterale e chi, invece, interpretava le dottrine presenti nel dialogo come allusioni metaforiche⁵⁵. Oltre a questo problema, il Medioplatonismo solleva un'ulteriore questione in relazione all'esegesi del *Timeo*, a cui gli studiosi si riferiscono generalmente nei termini del problema delle 'idee come pensieri di dio'⁵⁶. Questo tema riguarda sostanzialmente il modo in cui intendere il passo 39e 7-9 del *Timeo*, in cui Platone presenta il demiurgo come un intelletto che contempla le idee. La *vexata quaestio* tra i platonici riguarda sostanzialmente la collocazione ontologica delle idee, ovvero se esse siano identificabili con l'intelletto demiurgico (tesi centrale di un'esegesi metaforica del dialogo) o esterne ad esso. Dopo queste brevi ma necessarie premesse è ora possibile procedere ad una breve panoramica delle più significative interpretazioni della figura del demiurgo nell'ambito del Medioplatonismo.

In primo luogo, l'interpretazione della cosmogenesi del *Timeo* secondo un'esegesi letterale viene proposta da Plutarco di Cheronea e da Attico. La tesi alla base dell'interpretazione dei due autori tende a identificare il demiurgo del *Timeo* non come una figura metafisica autonoma, ma come la personificazione, per così dire, dell'idea del Bene che Socrate presenta nel sesto libro della *Repubblica*. Tuttavia, mentre Attico si esprime in maniera piuttosto chiara a favore di un'identificazione del demiurgo con il bene⁵⁷, in Plutarco questa tesi non viene sostenuta *expressis verbis* nelle sue opere, ma è deducibile dal fatto che egli tenda a identificare fra loro il modello intelligibile, il demiurgo e il bene⁵⁸.

Un altro autore che ha dato un contributo decisivo nell'elaborazione della figura del demiurgo è Filone di Alessandria⁵⁹. Il pensiero di Filone rappresenta un punto fondamentale nella storia del platonismo imperiale, poiché egli propone una sintesi tra il pensiero filosofico di matrice platonica con la religione ebraica. Interessante appare il ruolo attribuito al demiurgo in un sistema filosofico che prevede un'effettiva forma di creazione. Nel capitolo XVI del *De Opificio Mundi*, Filone sostiene

⁵⁵ Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit.; VORWERK, *Maker of Father?* cit., *passim*; FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer* cit., pp. 57-69. Mauro Bonazzi ha recentemente pubblicato un articolo in cui sottolinea come la discussione medioplatonica sull'eternità del mondo fosse influenzata dal dibattito già presente nel periodo ellenistico. Cf. M. BONAZZI, *Middle Platonists on the Eternity of the Universe*, in *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. by G. Roskan - J. Verheyden, Tübingen 2017, pp. 3-15.

⁵⁶ Cf. J. DILLON, *The Ideas as Thoughts of God*, in «Études platoniciennes» 8 (2011): *Les Formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, pp. 31-42 e D. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans le pensée de Plotin*, Leiden 1975, pp. 24-32. Sulle varie ipotesi circa la paternità della dottrina tra Senocrate e Antioco di Ascalona cf. M. ISNARDI-PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984 (1999²), pp. 25-34.

⁵⁷ Cf. ATTICO, fr. 12 Des Places (=PROCLO, *In Tim.* I 305, 6-11).

⁵⁸ In questa breve esposizione delle posizioni di Attico e Plutarco mi sono basato sulla ricostruzione di Ferrari. Cf. F. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del Timeo e l'idea del bene della Repubblica? Riflessioni intorno a un'antica querelle filosofica*, in «Χῶρα» 15-16 (2017), [pp. 67-91], pp. 67-72. Ferrari dimostra, inoltre, come l'identificazione tra il bene e il demiurgo si fonda su delle espressioni usate da Platone. Il Bene viene infatti definito come *il migliore tra gli enti* (*Resp.* VII 532c 6-7: *to ariston en tois ousi*), mentre il demiurgo come *il migliore tra gli enti intelligibili che sempre sono* (*Tim.* 37a 1: *ho aristos ton noeton aei te onton*).

⁵⁹ Per una buona panoramica degli aspetti fondamentali del pensiero filoniano cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., pp. 176-221.

che il primo principio, cioè il Dio della tradizione ebraica, crea *in primis* il cosmo intelligibile (*kosmos noetos*) prima del mondo sensibile, ribaltando *de facto* la tesi del *Timeo*, in cui è il demiurgo a contemplare un paradigma preesistente. Le idee si trovano quindi al di fuori dell'intelletto, in quanto creazione pura di Dio, e fungono da strumento nell'atto di creare il mondo sensibile in conformità con quanto si legge nelle Scritture.

Vale la pena considerare anche altri due autori della tradizione medioplatonica che hanno in un certo senso preparato il terreno alla più tarda speculazione neoplatonica, vale a dire Alcinoo e Apuleio. Questi due filosofi sono comunemente riconosciuti come i rappresentanti della manualistica medioplatonica, autori, rispettivamente, del *Didaskalikos* e del trattato *De Platone et eius dogmate*. Per quanto riguarda Alcinoo, egli sviluppa la dottrina delle idee come pensieri di dio ponendo al vertice del reale il dio supremo, che è *padre e causa di tutte le cose* (*pater kai aitios panton*) mentre l'idea è il suo pensiero (*noesis*) e al contempo il modello (*paradeigma*) del mondo sensibile⁶⁰. Una menzione la merita anche Apuleio, che nel suo manuale sulla dottrina di Platone prende esplicitamente posizione in merito alla questione del demiurgo. Anche per Apuleio il padre e artefice di *Tim.* 28c 3-5 è da identificarsi con una sorta di dio supremo del tutto (*genitor rerumque omnium exstructor*)⁶¹ e non con una figura autonoma come farà, invece, Numenio⁶².

Con Numenio si entra in un ambito nuovo del platonismo, che gli studiosi definiscono Neopitagorismo proprio in virtù di una presenza, più o meno evidente, di concetti pitagorici o pitagorizzanti tra elementi di matrice platonica. Numenio, con il suo costante riferimento a Pitagora e alla tradizione pitagorica, introduce anche una nuova concezione dei principi e della demiurgia; per Numenio, infatti, il demiurgo non si identifica più con il dio supremo, ma la sua natura è in un certo senso svincolata dal primo principio. Il demiurgo per Numenio è infatti una figura metafisica autonoma, che funge da mediatore tra il primo dio e la materia. Questo elemento sarà un punto centrale che andrà a influenzare anche l'esegesi plotiniana del *Timeo*. Per comprendere appieno il pensiero numeniano è opportuno, in primo luogo, ricostruire il contesto storico-filosofico entro il

⁶⁰ Cf. ALCINOO, *Didaskalikos*, IX, *passim*; DILLON, *The Ideas as Thoughts of God* cit., pp. 36-38; ID., *I medioplatonici* cit., pp. 321-326; VORWERK, *Maker of Father?* cit., pp. 86-87.

⁶¹ Cf. APULEIO DI MADAURA, *De Platone et eius dogmate*, I, 5, 190. Alcuni termini che Apuleio utilizza per definire il primo dio non si trovano in Alcinoo. I termini più importanti in quest'ottica sono trasposizioni di termini greci: *unus*, *aperimetros* (in greco), *nilhil indigens*, *beatus* e *beatificus*. In particolare, i termini *unus* e *beatificus* costituiscono le maggiori differenze rispetto al lessico di Alcinoo. Inoltre, anche la questione delle idee viene trattata in maniera diversa rispetto al Alcinoo. L'autore del *De Platone* tratta delle idee nel cap. 6 della sua opera e ne parla come di pensieri di dio solo in maniera implicita. Emerge tuttavia come Apuleio intenda le idee come i modelli di cui il dio supremo si serve nella plasmazione del cosmo. Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., pp. 353-357.

⁶² Il problema dello statuto ontologico del dio di Apuleio e del suo rapporto con le idee è stato recentemente ripreso da Federico Petrucci in un lungo articolo che prende le mosse dalle principali correnti interpretative storiografiche e propone un'analisi della natura artigianale dell'azione del demiurgo in Apuleio. Cf. F. M. PETRUCCI, *Un dio non artigiano? Apuleio e la divulgazione di una teologia medioplatonica*, in *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, a c. di M. L. Gatti - P. De Simone, Milano 2020, pp. 263-282.

quale la sua dottrina è venuta a svilupparsi, e prendere in considerazione le diverse ipotesi circa la possibilità che il suo pensiero avesse le sue radici in un contesto culturale estraneo a quello greco.

2. La collocazione storiografica di Numenio tra pitagorismo e platonismo

Il tema della collocazione storiografica di Numenio si presenta come un vero e proprio enigma agli occhi dello storico del pensiero antico. Esso è infatti stato oggetto controverso di studi da parte degli esperti già a partire dall'inizio del XX secolo. Questa discussione ha condotto ad esiti eterogenei e talvolta inconciliabili, tra coloro che vedono nel pensiero del filosofo di Apamea una sorta di sincretismo, un punto di incontro concettuale tra diverse tradizioni filosofiche e religiose e chi, invece, lo include a pieno titolo nella tradizione del platonismo. L'ipotesi di un'origine orientalizzante della filosofia di Numenio, sebbene preceduta da alcuni studi che in qualche modo la ricollegavano ad alcune correnti gnostiche⁶³, raggiunse un punto di svolta a partire dagli studi di Henri Charles Puech⁶⁴.

Nella tesi centrale del suo celebre saggio, Puech sostiene che sullo sfondo della filosofia di Numenio vi sarebbe l'influenza di un dualismo di matrice orientale sulla base del quale alcuni concetti chiave del pensiero platonico (come ad esempio l'idea del Bene, mutuata dalla *Repubblica*) sarebbero semplicemente degli elementi in un certo senso integrativi, i quali, inevitabilmente, finiscono, però, per essere secondari rispetto a una dottrina che ha le sue radici in un sapere di matrice religioso-sapienziale di origine non greca. L'audace e radicale tesi di Puech è stata messa in discussione nel corso dei decenni successivi dalle prese di posizione di diversi studiosi, come André-Jean Festugière ed Eric Robertson Dodds⁶⁵, mentre negli ultimi anni la questione è ritornata di attualità grazie agli studi di Polymna Athanassiadi e Mauro Bonazzi⁶⁶.

Le ragioni alla base dell'argomentazione di Puech riguardano sostanzialmente due fattori: uno di matrice storica e l'altro più propriamente filosofico. A sostegno della sua posizione, come considerazione di carattere storico, Puech riporta il fatto che la città di Apamea sarebbe stata un crocevia intellettuale di tradizioni e saperi tra loro molto eterogenei, le cui radici andrebbero ricercate tra i poli culturali d'oriente; un primato della cultura greca in un contesto del genere sarebbe pertanto

⁶³ Cf. E. NORDEN, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a c. di C. O. Tommasi-Moreschini, Brescia 2002 (ed. orig. Leipzig 1912).

⁶⁴ Cf. H. C. PUECH, *Numenio di Apamea e le teologie orientali nel secondo secolo*, in ID., *Sulle tracce della gnosi*, a c. di M. ZAMBON, Milano 1985, p. 55-84 (ed. orig. Paris 1934).

⁶⁵ Sia Dodds che Festugière hanno discusso apertamente la tesi di Puech, argomentando a favore di un'immagine di Numenio più vicina alla quella greca, senza tuttavia negare del tutto una certa 'simpatia' di Numenio per certe dottrine innovative. L'inquadramento di Numenio all'interno della tradizione medioplatonica sembra essere ormai quella più convincente. Cf. E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius* in *Les sources de Plotin*, Gèneve 1960, pp. 2-61; FESTUGIÈRE, *La Révélation III* cit., p. 42 sgg.

⁶⁶ Cf. P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénios à Damascius*, Paris 2006; M. BONAZZI, *Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali*, in «Xōpa» (2015), pp. 225-240.

difficile da ipotizzare⁶⁷. La seconda ragione, di matrice più strettamente filosofica, riguarda invece la concezione del dualismo dei principi, che è uno dei caratteri peculiari della filosofia di Numenio⁶⁸. Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, Numenio sostiene l'esistenza di due principi del reale: da un lato la monade quale principio razionale, dall'altro la materia in quanto principio irrazionale del male e del disordine. Puech si dimostra piuttosto restio nell'attribuire a questo dualismo un'origine pitagorico-platonica, in base alla quale la diade deriva dalla monade. Egli riconduce invece il dualismo di Numenio ad una tradizione di matrice non greca e che egli identifica con i saperi religioso-sapienziali di matrice orientale⁶⁹. Il dualismo alla base del pensiero numeniano, secondo Puech, sarebbe il frutto di una sintesi del pensiero greco con le tradizioni orientali e gnostiche, a partire dalle quali il filosofo di Apamea avrebbe elaborato anche la sua dottrina del primo dio come elemento assolutamente originario rispetto al dio demiurgo⁷⁰.

Come già accennato in precedenza, la tesi di Puech ha generato un animato dibattito tra gli esperti, ed è stata messa in discussione in particolare da Dodds, non convinto dell'eventualità che il pensiero di Numenio possa essere ricondotto principalmente ad una cultura estranea a quella greca⁷¹. Secondo lo studioso anglosassone, infatti, l'asserzione di un'identità gnostica di Numenio rimane un argomento soltanto presunto e non documentabile, mentre il richiamo ad alcuni aspetti filosofici, riconducibili alla cosiddetta cultura orientale non possono comunque essere considerati un elemento peculiare della filosofia numeniana, poiché già presente in altri autori medioplatonici⁷². Ciononostante, Dodds non descrive Numenio come un pensatore completamente avulso e immune da influenze orientali o gnostiche, bensì cerca di ricalibrare la portata di questo fattore. Egli afferma, infatti, che sebbene il pensiero di Numenio fosse sostanzialmente riconducibile alla prospettiva del platonismo pitagorizzante, resta tuttavia verosimile il fatto che egli fosse aperto a introdurre alcuni elementi originali propri della sua epoca, non senza averli prima conformati – per così dire – sulla

⁶⁷ Cf. PUECH, *Numenio di Apamea e le teologie orientali* cit., pp. 55-65. Per corroborare la sua tesi, Puech mette in risalto la presenza di Numenio nelle biblioteche di autori cristiani come Eusebio, Origine (tra le nostre fonti più preziose) e Cirillo.

⁶⁸ Cf. ID., *Numenio di Apamea*, pp. 65-84.

⁶⁹ Cf. Ivi, pp. 71-72. Dal fr. 52 dell'edizione Des Places, che corrisponde a una testimonianza di Calcidio, apprendiamo come Numenio si fosse posto in controtendenza contro quei pitagorici che avrebbero fatto derivare la diade dall'Uno. Cf. anche ALESSANDRO POLIISTORE, *FGrHist*, 273 F93 *apud*. DIOGENE LAERZIO, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, VIII, 24-33; SESTO EMPIRICO, *Adv. Physik.*, II, 248-284.

⁷⁰ Ivi, p. 82: «Quel che è inammissibile per la mentalità greca nell'orientalismo di Numenio è per l'appunto questo dualismo di origine gnostica. La lotta contro un analogo dualismo sarà infatti una delle "costanti" della filosofia immediatamente successiva». Cf. anche A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 1997 (2011²).

⁷¹ DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., p. 7: «The crucial question is whether Numenius has any *doctrines* to which analogues existed in the oriental world but *not* in the tradition of Greek thought». Secondo Festugière, tale elemento sarebbe presente già in Platone e in Albino. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation*, IV, cit. p. 131.

⁷² Basti pensare, ad esempio, al richiamo alla tradizione egizia adoperato da Plutarco e dall'ebraismo di Filone per rendersi conto di come il riferimento a un sapere religioso e/o sapienziale fosse tutt'altro che un fatto inconsueto tra i medioplatonici. Anche Festugière, pur inserendo Numenio all'interno del filone medioplatonico, ammette che almeno per quanto riguarda il dualismo è possibile parlare di una gnosi imparentata con l'ermetismo. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation* III cit. pp. 42-47.

base di uno schema platonico⁷³. In altre parole, Dodds sostiene che la filosofia di Numenio non solo non implica la necessità di trovarne un'origine e un fondamento in culture orientali, ma addirittura questo aspetto non rappresenterebbe un significativo elemento di novità rispetto a quanto già si trova in altri esponenti del medioplatonismo⁷⁴.

La discussione intorno alla natura e all'origine del pensiero numeniano è continuata nei decenni successivi, in cui l'oscillazione tra una tesi che vede in Numenio un autore legato all'oriente e un'altra che invece ne riconosce la matrice greca ha animato il dibattito tra gli studiosi. Tuttavia, altri contributi fondamentali su Numenio, come ad esempio quelli di Baltes, Dillon e Frede, sembrano sorvolare su questo punto, riconducendo a pieno titolo Numenio all'interno della tradizione platonica⁷⁵.

Per quel che riguarda invece l'aspetto più propriamente filosofico, e cioè le ragioni per le quali Numenio avrebbe interpretato Platone in senso dualista, Mauro Bonazzi ha recentemente avanzato un'ipotesi in aperta contrapposizione proprio rispetto alle tesi di Puech. Bonazzi sostiene che il dualismo presente in Numenio sarebbe ampiamente compatibile con una prospettiva platonica o, almeno, con una delle sue declinazioni⁷⁶, e che addirittura potrebbe essere stato lo stesso Numenio ad aver influenzato gli gnostici e non il contrario⁷⁷. A ciò si aggiunge il fatto che Numenio, in tutti

⁷³ DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., p.11: «The main fabric of Numenius' thought is no doubt derived from Neopythagorean tradition (I should call him a Neopythagorean rather than a Middle Platonist). But because he was, as Macrobius says, *occultorum curiosus* (F. 39= fr. 55 DP), he welcomed all the superstitions of his time, whatever their origin, and thereby contributed to the eventual degradation of Greek philosophical thought». Su questa "simpatia" di Numenio per il pensiero orientale e, in particolare, sull'espressione *occultorum curiosior* cf. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie* cit., pp. 76-81.

⁷⁴ Cf. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie* cit., in part. pp. 71-93. La studiosa prende in esame tutte le fonti a disposizione per ricostruire un'immagine quanto più possibile omogenea di Numenio e analizza il rapporto del suo pensiero con quello degli Oracoli Caldaici (in part. il fr. 17 Des Places sul quale avremo modo di tornare nel corso del presente lavoro). Il rapporto di Numenio con la tradizione ebraica è frutto anche della testimonianza di Eusebio, che tende a ricondurre il pensiero di Platone (e quello di Numenio) alle parole della Bibbia, come ha dimostrato efficacemente Zambon, cf. M. ZAMBON, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 2 (2015), pp. 473-488; per quel che riguarda la dipendenza di Platone dai testi biblici si veda, in part. p. 484. Rilievi interessanti sull'espressione *Mosè che parla in Attico* (cf. fr. 8, 13) si trovano in un articolo di Burnyeat che indaga sul rapporto tra greci ed ebrei. Secondo Burnyeat il concetto chiave che legherebbe Platone con Mosè può essere un parallelo tra il celebre passo del rovetto ardente di Es. 3, 14 e la concezione platonica dell'eternità dell'essere. Cf. M. BURNYEAT, *Platonism in the Bible. Numenius of Apamea on Exodus and Eternity*, in *Themes in Biblical Narrative. Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, ed. by R. Salles, Oxford 2005, [pp. 143-169], p. 151 sgg. Fermamente contrario all'influenza del pensiero ebraico sulla filosofia di Numenio è Edwards, per il quale gli elementi riconducibili a una matrice giudaica nelle opere di Numenio non avrebbero un ruolo decisivo per ricondurre il pensiero numeniano a una matrice giudaica. Cf. M. J. EDWARDS, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, in «Vigiliae Christianae» 44 (1990), pp. 64-75. A proposito del rapporto di Numenio con la tradizione ebraica e in particolare con il pensiero di Filone di Alessandria si veda il recente studio di F. JOURDAN, *Numénus et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 (13 dP)*, in «Semitica et Classica» 13 (2020), pp. 105-125.

⁷⁵ Cf. BALTES, *Numenios von Apamea* cit.; DILLON, *I medioplatonici*, cit., pp. 405-410; FREDE, *Numenius* cit.

⁷⁶ Cf. BONAZZI, *Numenio, il platonismo* cit., p. 230. Proprio il significato del termine orientale, che in Puech resta in qualche modo lasciato in sospeso senza ulteriori precisazioni, è al centro della polemica di Bonazzi contro la tesi dell'esoterista francese. Una concezione di Numenio come platonico *tout court* si trova in ALT, *Weltflucht und Weltbejahung* cit., p. 29 e sgg.

⁷⁷ Il riferimento qui è certamente ai trattati III.9 [13], 9 e II.9 [33], 6 delle *Enneadi*, dove Plotino fa varie allusioni a sistemi di pensiero riconducibili a Numenio, anche se il filosofo di Apamea non viene citato espressamente. Nel trattato

gli aspetti fondamentali del suo pensiero, lascia intravedere come la struttura stessa del suo filosofare prenda le mosse a partire dalla filosofia platonica, in particolare da quella evincibile dai dialoghi, attraverso un'attività di esegesi parallela dei testi. Ciononostante, Numenio non fa mistero di far dipendere il suo pensiero da una tradizione che risale a Platone e, prima ancora, a Pitagora: ciò ne rappresenta anzi l'elemento peculiare⁷⁸, per cui il significato storico-filosofico di questa posizione può tracciare la strada verso una lettura che renda ragione proprio del dualismo che sta alla base del suo pensiero⁷⁹.

La tesi di Bonazzi è volta, dunque, a dimostrare come la struttura della metafisica numeniana, sia per quel che riguarda la gerarchia metafisica sia per quel che concerne il dualismo, risulti debitrice nei confronti del pensiero di Platone e di una sua lettura in chiave pitagorizzante. In effetti, come vedremo meglio nei paragrafi successivi, gli elementi caratterizzanti della filosofia di Numenio sono tutti rintracciabili attraverso un'esegesi parallela dei testi di Platone, volta ad armonizzare dottrine presenti in diversi dialoghi.

Alla luce di questi rilievi introduttivi il dibattito intorno all'identità di Numenio sembra una questione intrinsecamente problematica e complessa. La mia proposta è quella di mantenere una certa cautela nei confronti del cosiddetto orientalismo, in virtù del fatto che i concetti di matrice platonica non sembrano poter essere considerati come semplici elementi che restano sullo sfondo, ma rappresentano il fulcro stesso della metafisica numeniana. Inoltre, come si vedrà nel corso dei capitoli successivi, Numenio sembra avere un legame diretto (anche se spesso critico, come nel caso del fr. 24) con la tradizione accademica, il che lo rende un autore perfettamente integrato nel contesto culturale del Medioplatonismo. Benché la tesi proposta in questo lavoro riconosca la matrice primariamente platonica della sua filosofia, non c'è dubbio che anche la componente pitagorica giochi un ruolo centrale nella formazione, in termini storiografici, di un profilo del filosofo di Apamea. Sebbene Numenio sostenga infatti una sostanziale continuità tra la dottrina pitagorica e quella platonica, resta ancora da chiedersi se e in che misura egli possa essere definito un filosofo pitagorico. Come è stato ampiamente messo in evidenza da pressoché tutti gli studiosi, la prospettiva degli autori antichi non è univoca riguardo. Possiamo infatti distinguere tra coloro che considerano Numenio un platonico e altri che, invece, lo definiscono esplicitamente pitagorico⁸⁰. Si profila pertanto una nuova

Contro gli gnostici, in particolare, Plotino si scaglia proprio contro una componente del pensiero gnostico che sembra avere molte analogie con la metafisica numeniana. Cf. *infra*, cap. 3 §2 e 4.

⁷⁸ Cf. fr. 1a; 24; 52.

⁷⁹ Sulla base dell'interpretazione di Numenio, su cui avremo occasione di ritornare, la tradizione pitagorica di cui Platone è il continuatore prevede l'esistenza di un principio unitario e ordinatore (cioè l'uno) contrapposto al principio materiale. Pertanto, per Numenio, la matrice di questo dualismo sarebbe già presente in Platone e nella tradizione a cui egli si rifà.

⁸⁰ L'appellativo di *platonico* viene da Porfirio, Giamblico e Proclo, mentre lo considerano *pitagorico* Nemesio, Origene e Calcidio; infine, per Longino, egli è considerato sia *platonico* che *pitagorico*.

difficoltà in termini storiografici: pur avendo accennato all'opportunità di seguire la tesi che vede Numenio bene integrato nel contesto platonico di età imperiale, è tuttavia evidente come anche l'influenza di un certo indirizzo pitagorizzante svolga un ruolo decisivo.

I frammenti a nostra disposizione ci mostrano come, secondo Numenio, proprio Platone fosse debitore intellettualmente nei confronti sia di Socrate sia di Pitagora, e di come il suo pensiero potesse essere considerato una sorta di rielaborazione e di sintesi della riflessione di questi due filosofi⁸¹; la connessione tra Pitagora e Platone non rappresenta tuttavia una novità tra i platonici antichi⁸². Già a partire dalla *Metafisica* aristotelica, infatti, sussistono vari indizi in questo senso, dove si afferma che Platone avrebbe effettivamente ereditato alcuni concetti dai pitagorici e come, d'altra parte, egli si sia al contempo formato presso Socrate per quel che riguarda i problemi di natura etica⁸³. Sulla base di queste premesse, è lecito chiedersi, anche in virtù del contesto storico dell'età imperiale, se una netta linea di demarcazione tra la tradizione platonica e quella pitagorica risulti effettivamente tracciabile e, nel caso, fare luce sulla questione⁸⁴. Vale pertanto la pena accennare brevemente alla categoria storiografica di neopitagorismo nei suoi aspetti generali e negli aspetti problematici che lo caratterizzano.

In primo luogo, ritengo opportuno fare riferimento alla tesi di Pierluigi Donini, secondo cui il Neopitagorismo non può essere considerato un fenomeno slegato dal Medioplatonismo, ma ne rappresenta anzi un aspetto peculiare⁸⁵. Ciononostante, resta da stabilire in che misura un intellettuale dell'età imperiale possa definirsi in maniera esplicita pitagorico. Sappiamo, infatti, che in quest'epoca si determina una sorta di 'ritorno al pitagorismo', ossia di una riproposizione di tesi e posizioni, che alludono a una continuità dottrinale tra il sapere pitagorico e le tradizioni successive, di cui siamo a conoscenza, alla luce di attestazioni dirette o di testimonianze di altri autori⁸⁶. Come ha messo efficacemente in luce Bruno Centrone, identificare un pitagorico in età imperiale rappresenta

⁸¹ Cf. fr. 24, 57-59; 74-78.

⁸² Accostamenti della figura di Platone a Pitagora si trovano in Eudoro; Calveno Tauro; Plutarco. Cf. F. FERRARI, *Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio*, in *L'antichità*, vol. XI: Roma, Filosofia, Mito e Religione, a c. di U. ECO, Milano 2001, pp. 115-127.

⁸³ Cf. *Metaph.* 987a 29 ssg.

⁸⁴ In questo paragrafo farò riferimento principalmente alle coordinate storiografiche nelle quali viene collocato Numenio, mentre nei prossimi capitoli mi occuperò anche della questione della materia che, stando alla testimonianza di Calcidio, sembra essere un elemento mutuato da Numenio direttamente da una concezione veteropitagorica.

⁸⁵ Cf. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero* cit., pp. 140-159

⁸⁶ L'esempio più manifesto, ma anche più clamoroso dal punto di vista della portata storica e dottrinale, è rappresentato sicuramente dalla comparsa sulla scena filosofica dei cosiddetti *pseudopythagorica*. Questi scritti sono delle vere e proprie operazioni editoriali che consistono nel presentare delle opere filosofiche come una commistione di concetti provenienti soprattutto dalle dottrine di Platone, di Aristotele e degli stoici con l'obiettivo, probabilmente, di fornire a questi scritti un crisma di autorità. Per una discussione sul recente *status quaestionis*, sulla datazione e le tematiche filosofiche delle opere *pseudo-pitagoriche* cf. A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e Brotino. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin-Boston 2017, in part. pp. 1-16.

un'impresa costellata da difficoltà di vario genere⁸⁷. Secondo lo studioso, che riprende in parte quanto affermato anche da Donini, non è possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra un filosofo platonico e un pitagorico in età imperiale, in virtù del fatto che non ci sono testimonianze così esplicite tali da poter stabilire i criteri precisi per una distinzione inequivoca. Tuttavia, esistono alcuni indizi che porterebbero nella direzione di una possibile categorizzazione dei pitagorici di età imperiale, ma si dimostrano tutti poco convincenti o si presentano come soluzioni tutto sommato parziali. *In primis*, Centrone sottolinea come in età imperiale il pitagorismo non si manifesti in ambienti istituzionalizzati, come le scuole, ma la sua esistenza si basi unicamente su di una tradizione orale che non è possibile ricostruire in maniera del tutto affidabile. Un elemento caratterizzante potrebbe invece essere quello del *bios* pitagorico, vale a dire di un determinato *modus vivendi* che avrebbe caratterizzato alcuni intellettuali dell'età imperiale, ispirato agli aspetti religioso-sacrali propri del pitagorismo. Anche questo criterio, tuttavia, si rivela del tutto insoddisfacente al fine di isolare e definire la figura del filosofo pitagorico all'interno del contesto intellettuale dell'età imperiale⁸⁸. Infine, anche dal punto di vista delle dottrine, non è possibile delimitare un contesto dottrinale specifico per il pitagorismo e uno per il platonismo, così le due tradizioni finiscono inevitabilmente per sovrapporsi.

Nonostante il fatto che il problema dell'identificazione di un pitagorico di età imperiale sembri un'impresa che conduce lo storico del pensiero ad un vicolo cieco, resta tuttavia da giustificare l'attribuzione dell'etichetta storiografica di 'neopitagorici' ad autori come Moderato di Gades, Nicomaco di Gerasa e, appunto, lo stesso Numenio⁸⁹. Un tentativo di tracciare una sorta di *fil rouge* che tenga insieme le dottrine dei tre autori deve fare i conti non solo con l'esiguità delle fonti a

⁸⁷ Cf. B. CENTRONE, *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, in «Rivista di storia della filosofia» 70. 2 (2015), pp. 399-423; ID., *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una ricostruzione della categoria storiografica di neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Atti del colloquio Roma, 17-19 giugno 1999 a c. di A. BRANCACCI, Napoli 2000, pp. 137-168.

⁸⁸ Cf. CENTRONE, *Medioplatonismo e Neopitagorismo* cit., p. 415 Centrone riporta gli esempi di Apollonio di Tiana e di Alessandro di Abonutico: «[...] si sono esplicitamente richiamati a Pitagora, proponendosi di riviverne il *bios* o presentandosi addirittura come un Pitagora *redivivus*. I rapporti con il platonismo sono, in questo caso, poco significativi» (p.415). Si veda anche ID., *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale?* cit., pp. 139-151.

⁸⁹ Per quel che riguarda Moderato, la nostra conoscenza deriva dalla *Vita Pitagorica* di Porfirio, il quale ci riporta la notizia di un'opera dal titolo *Pythagorikai Scholai* (Cf. PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 48-53). Inoltre, viene presentato come allievo di Lucio, personaggio molto noto nell'ambito della società romana dell'epoca, e definito *Pitagorico di rigida osservanza* nelle *Quaestiones conviviales* di Plutarco (VIII, 7-8); Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., p. 388-389 e nota 7. La dottrina di Moderato ci viene presentata da Simplicio come in conformità agli insegnamenti dei pitagorici in un passo del *Commento alla Fisica* di Simplicio (*In Phy.* 230, 34 sgg). Nicomaco è, invece, l'autore di una *Introductio in aritmeticam* e dei *Theologumena aritmetica* (di cui ci restano solo frammenti). A motivi platonici, come la distinzione onto-epistemica tra un livello di realtà perfetto e immutabile e conoscibile, e un livello di realtà in continuo fluire e non oggetto di vera conoscenza, si accompagna una salda numerologia e una venerazione in senso misticheggiante per le figure e i concetti numerici. Entrambi questi autori, quindi, affiancano elementi pitagorizzanti ad un'impalcatura tipicamente platonica o, comunque, perfettamente inserita nel contesto del medioplatonismo e della sua tendenza a sistematizzare il pensiero di Platone. Cf. D. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematic and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon 1989, pp. 14-23; CENTRONE, *Medioplatonismo e Neopitagorismo* cit., pp. 415-418; C. KAHN, *Pythagoras and Pythagoreans. A brief History*, Indianapolis-Cambridge 2001, pp. 105-118.

disposizione, ma anche e soprattutto con l'eterogeneità del contenuto filosofico di tali fonti. Il Neopitagorismo, almeno nei caratteri generali che traspaiono dal pensiero di Moderato, Nicomaco e Numenio, può essere ricondotto a quella rinascita del platonismo dogmatico che tenta di attribuire un crisma di autorità alla filosofia di Platone nella misura in cui essa viene fatta risalire all'antica sapienza pitagorica, in chiave anti-scettica e anti-stoica⁹⁰. Pertanto, le coordinate del neopitagorismo imperiale – seguendo ancora uno schema proposto da Bonazzi – possono essere sintetizzate come segue: 1) la priorità attribuita ai dialoghi platonici e 2) la riconduzione del pensiero di Platone a quello di Pitagora⁹¹.

Questa ulteriore chiave di lettura ci aiuta a orientarci all'interno di questa vasta e complessa tradizione di pensiero. Nel caso di Numenio, una certa affinità con il pitagorismo è un fattore non soltanto conclamato, ma che caratterizza la sua filosofia in tutti i suoi aspetti fondamentali. La continuità dottrinale tra Platone e Pitagora, dunque, viene esplicitamente sostenuta dal filosofo di Apamea, assumendo i caratteri di una tradizione unitaria di cui egli si sente portavoce a differenza di altri filosofi della tradizione accademica che non sembrano essere stati in grado di riconoscere questo legame e questa continuità storica e filosofica.

⁹⁰ Questo aspetto è analizzato efficacemente da Bonazzi; cf. M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione pitagorica*, in «ΣΥΝΟΨΣΙΑΙ. Seminari di filologia filosofica antica» 53.2 (2000), pp. 38-73. p. 46: «Alla luce di queste considerazioni è dunque legittimo parlare di una tradizione pitagorica all'interno del platonismo postellenistico e due potrebbero essere gli elementi caratterizzanti: 1) la priorità dei dialoghi platonici come testi di riferimento per affrontare e risolvere i problemi filosofici, e 2) una interpretazione della passata storia filosofica che ricollegasse Platone a Pitagora».

⁹¹ Cf. Ivi, p. 46.

3. La questione dell' autorità di Platone e la critica agli accademici (fr. 24)

Si è accennato poc' anzi a come l' intera impalcatura del pensiero di Numenio si regga su di una forte dipendenza dall' esegesi dei dialoghi di Platone e dalla continuità con l' antico pitagorismo. L' *auctoritas* di Platone deriverebbe dunque proprio dal fatto che egli avrebbe mantenuto una certa ortodossia nei confronti dell' insegnamento pitagorico. È chiaro allora come Numenio non possa che essere fortemente critico verso alcuni esponenti della tradizione accademica, reputandoli infedeli nei confronti dell' originalità dell' insegnamento platonico-pitagorico, non avendone riconosciuto il legame di continuità. Da questo punto di vista la nostra fonte privilegiata è il fr. 24, che è un estratto dall' opera perduta di Numenio intitolata *Sull' infedeltà [o il distacco] degli accademici nei confronti di Platone (Peri tes ton Akademaikon pros Platona diastaseos)*. Il frammento di quest' opera ci viene riportato da Eusebio di Cesarea: in esso viene presentata, sostanzialmente, una storia dell' accademia proposta da Numenio che ripercorre alcune delle fasi storiche di quest' ultima, la quale avrebbe visto il progressivo distanziarsi da parte degli accademici nei confronti della dottrina platonica originaria. Nell' ambito dell' intero frammento, qui di seguito riportato in traduzione solo nella sua prima parte, Numenio ripercorre alcune fasi della storia dell' Accademia:

Ebbene, sotto Speusippo, il nipote di Platone, sotto Senocrate, il successore di Speusippo, e sotto Polemone, che ereditò la Scuola da Senocrate, il carattere delle dottrine continuò a rimanere pressoché il medesimo, perché non vi erano ancora né quella famosa 'sospensione', né altri concetti del genere. Eliminando però in vario modo alcune dottrine e stravolgendone altre, non si sono mantenuti fedeli all' insegnamento originario; al contrario, a partire da lì, più o meno velocemente sono entrati in dissenso, di proposito o a per ignoranza⁹², talora per qualche altro motivo forse non estraneo all' ambizione. Non voglio certo parlare male di Senocrate, ma, piuttosto, intendo difendere Platone. Infatti, mi colpisce che quello non abbia sofferto e fatto di tutto per preservare la perfetta unanimità di pensiero con Platone, da ogni punto di vista. Platone ne era ben degno, perché, pur senza essergli superiore, probabilmente non era inferiore al grande Pitagora, al quale gli allievi, seguendolo

⁹² Traduco qui *agnoia* con *ignoranza* seguendo la traduzione di Boys-Stones: *ignorance*. Cf. G. BOYS-STONES, *Platonist Philosophy from 80BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2018, p. 40.

e venerandolo, procurarono grandi onori⁹³.

Numenio prende le mosse da quelle che potremmo definire le ragioni che sono alla base del distacco dottrinale nei confronti di Platone⁹⁴. Già da una prima analisi sembra evidente come il punto di rottura – per così dire – più drammatico dell’intera vicenda storica dell’accademia sia rappresentato dall’imporsi della corrente scetticheggiante.

Come appare evidente, da un lato Numenio mostra un certo riguardo nei confronti di Senocrate, mentre con ben altro tono si rivolge invece ai filosofi delle scuole ellenistiche, in particolare verso gli scettici⁹⁵. Non stupisce che proprio gli scettici siano il principale bersaglio polemico di Numenio, come testimonia il riferimento all’*epoche*, cioè alla sospensione del giudizio, poiché il metodo della sospensione del giudizio va controcorrente rispetto all’atteggiamento ‘dogmatico’ del Medioplatonismo. La responsabilità più grave da parte degli accademici risiederebbe dunque nell’aver preso sempre di più le distanze dal genuino pensiero platonico, mostrando come nell’intera tradizione non sia possibile rintracciare un’unità di fondo, bensì una sostanziale

⁹³ Fr. 24, 5-23: Ἐπὶ μὲν τοίνυν Σπεύσιππον τὸν Πλάτωνος μὲν ἀδελφιδοῦν. Ξενοκράτη δὲ τὸν διάδοχον τὸν Σπεύσιππου, Πολέμωνα δὲ τὸν ἐκδεξάμενον τὴν σχολὴν παρὰ Ξενοκράτους αἰεὶ τὸ ἦθος διετείνεται τῶν δογμάτων σχεδὸν δὴ ταυτόν, ἔνεκά γε τῆς μήπω ἐποχῆς ταυτησὶ τῆς πολυθρυπλήτου τε καὶ εἰ δὴ τινῶν τοιούτων ἄλλων. Ἐπεὶ εἰς γε ἄλλα πολλαχῆ παραλύοντες, τὰ δὲ στρεβλοῦντες, οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ ἄρξάμενοι δ’ ἀπ’ ἐκείνου καὶ θάττον καὶ βράδιον δίσταντο προαιρέσει ἢ ἀγνοίᾳ, τὰ δὲ δὴ τινὶ αἰτίᾳ ἄλλῃ οὐκ ἀφιλοτίμῳ ἴσως. Καὶ οὐ μὲν βούλομαι τι φλαῦρον εἰπεῖν διὰ Ξενοκράτη, μᾶλλον μὴν ὑπὲρ Πλάτωνος ἐθέλω. Καὶ γὰρ με δάκρει ὅτι μὴ πᾶν ἔπαθόν τε καὶ ἔδρων σῶζοντες τῷ Πλάτωνι κατὰ πάντα πάντῃ πάσῃ ὁμοδοξίαν. Καίτοι ἄξιός ἦν αὐτοῖς ὁ Πλάτων, οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φλαυρότερος ἐκείνου, ᾧ συνακολουθοῦντες σεφθλεντες τε οἱ γνώριμοι ἐγένοντο πολυτιμητίζεσθαι αἰτιώτατοι τὸν Πυθαγόραν. La traduzione dei passi di Numenio è riportata dall’edizione curata da E. VIMERCATI, *Medioplatonici. Testimonianze e frammenti*, Milano 2015.

⁹⁴ Una panoramica interessante è quella che fornisce Frede, che ripercorre la struttura del frammento e si focalizza su Numenio come ‘storico della filosofia’. Cf. FREDE, *Numenius* cit., pp. 1040-1050.

⁹⁵ Condivido in larga parte la tesi di Donini secondo cui all’interno della proposizione degli argomenti da parte di Numenio sarebbe possibile rinvenire un ordine strategico. Secondo lo studioso, più si va avanti nell’argomentazione, più Numenio tenderebbe a rimarcare un sempre più accentuato livello di colpevole distacco nei confronti di Platone. DONINI, *Testi e commenti* cit., p. 260 «L’ordine in cui sono qui elencati gli obiettivi polemici di Numenio è assolutamente non casuale e corrisponde alla crescente distanza che il filosofo sembra aver posto fra il Platone pitagorico e ciascuna delle altre posizioni da lui contestate. Se le riserve che egli esprime verso gli antichi accademici, in particolare verso Senocrate, sono caute e molto rispettose, maggiore sembra il dissenso nei riguardi di Aristotele, anche se nei passi trascritti da Eusebio non si trova alcuna critica articolata della filosofia peripatetica e se, al contrario, sembra abbastanza attraente l’ipotesi che nell’altra sua opera, intitolata *Sul bene*, Numenio alluda a un testo importante della Metafisica senza alcuna visibile intenzione polemica». Meno convincente, in questo caso, mi sembra l’approccio polemico che Donini attribuisce a Numenio nei confronti di Aristotele. Nell’ottica e nello ‘spirito’ del frammento risulta a mio avviso problematico non rinvenire un atteggiamento apertamente polemico di Numenio verso lo Stagiritita, come invece fa nei confronti degli altri accademici. Da questo punto di vista, più solida mi sembra la tesi di Karamanolis, che sostiene invece una sorta di neutralità da parte di Numenio nei confronti di Aristotele, in quanto non lo include tra i suoi principali obiettivi polemici. Cf. G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyrius*, Cambridge 2006. pp. 127-144. Da questo punto di vista, un’ulteriore alternativa credo che possa essere anche l’obiettivo di ‘evitare lo scontro’ con Aristotele, proprio sulla base del fatto che la natura intellettuale del Bene possa essere ricondotta tanto alla dottrina di Senocrate (fr. 15 Heinze=213 Isnardi-Parente) quanto ad Aristotele dalle cui fonti Numenio sembra comunque dipendere anche per ricostruire quella sorta di storia del pensiero che da Platone va verso Pitagora, attraverso Socrate. Sull’associazione Bene-motore immobile cf. MICHALEWSKI, *La puissance de l’intelligibile* cit., p. 94. ISNARDI-PARENTE, *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*. Edizione rivista e aggiornata a c. di T. DORANDI, Pisa 2012.

discontinuità⁹⁶. Tale presa di posizione da parte di Numenio testimonia come egli non solo polemizzi contro coloro i quali si sono allontanati dalla dottrina di Platone, ma come essi abbiano allo stesso tempo perso il legame col pitagorismo originario⁹⁷. Proprio un'adesione alla dottrina platonica e il riconoscimento dell'origine pitagorica di quest'ultima dovrebbe essere alla base della fedeltà dottrinale nei confronti di questi grandi maestri, fedeltà che Numenio stesso sembra indirettamente rivendicare per sé.

Più avanti nel frammento 24, il legame che Platone mostra nei confronti di Pitagora si arricchisce del riferimento alla centrale figura di Socrate che sembra fare da mediatrice:

[...] Molto tempo prima avevano vissuto le medesime circostanze [*scil.* degli stoici] gli allievi di Socrate, che avevano tratto argomenti diversi: rispettivamente, Aristippo, Antistene, i Megarici, gli Eretri e altri ancora dopo questi. La causa sta nel fatto che, quando Socrate pose tre dèi e li indagò secondo i ritmi propri di ciascuno, i suoi uditori non lo compresero e pensarono che egli dicesse tutto ciò per puro caso, a seconda della sorte di volta in volta prevalente, di come tirava il vento.

Dal canto suo Platone, che pitagorizzava (sapeva che Socrate non aveva avuto altre fonti nel sostenere queste stesse tesi e che parlava a ragion veduta), collegò così anche lui i problemi, ma in modo desueto e lontano dall'evidenza; sviluppando ogni questione come riteneva meglio, dissimulandole fra il chiaro e l'oscuro, scrisse con sicurezza, ma fornì egli stesso la causa dei dissidi a lui successivi e, insieme, delle divergenze dottrinali, né per invidia, né per malevolenza; ma non voglio attribuire termini impropri a uomini illustri. Bisogna piuttosto che, una volta appresa questa circostanza, rivolgiamo là la nostra attenzione e, come all'inizio ci siamo proposti di tenere distinto Platone da Aristotele e da Zenone, così anche ora lo teniamo distinto

⁹⁶ Molto plausibile mi sembra un'ulteriore tesi di Donini secondo cui il titolo stesso dello scritto *Sul distacco degli accademici nei confronti di Platone* sia una trovata polemica rispetto a *Sull'unità dell'Accademia discesa da Platone* di Plutarco. Donini fa leva sul fatto che sarebbe insensato, da parte di Numenio, scrivere uno scritto polemico nei confronti di autori passati, mentre più plausibile sarebbe ipotizzarne una critica nei confronti di un contemporaneo come Plutarco. In ogni caso, questo aspetto resta del tutto congetturale. Cf. DONINI, *Testi e commenti* cit., p. 261.

⁹⁷ Secondo quanto afferma Dominic O'Meara l'intento di Numenio sarebbe qui proprio quello di dimostrare come Platone fosse un pitagorico a tutti gli effetti e come, di conseguenza, un allontanamento dottrinale da parte dei suoi seguaci, più o meno tardi, abbia comportato una perdita di questo valore originario del pitagorismo. Secondo O'Meara, infatti, se si eliminassero tutti gli elementi estranei dal pensiero di Platone avremmo una sovrapposizione pressoché totale con la filosofia di Pitagora. Cf. O'MEARA, *Pythagoras revived* cit., pp. 12-13.

dall'Accademia, se dio ci assiste, e, tenendolo separato, lasceremo ora che sia in sé Pitagorico; lacerato con una furia maggiore di quella che toccò a un Penteo, soffre nelle sue membra, ma, rimanendo compatto in tutta la sua persona, non subisce mutamenti né in una direzione, né nell'altra. Così dunque, a metà strada fra Pitagora e Socrate, mitigando la solennità del primo fino ad umanizzarla, ed elevando la perspicacia e l'arguzia del secondo dall'ironia a una nobile dignità, e mescolando in questo Socrate con Pitagora, quell'uomo (*sc.* Platone) apparve più familiare dell'uno e più solenne dell'altro⁹⁸.

Dopo aver discusso criticamente anche i capisaldi del pensiero epicureo e stoico⁹⁹, Numenio si sofferma sulla tradizione socratica e sui legami tra Platone e Pitagora. In primo luogo, si fa cenno alla celebre dottrina dei tre dei che, come vedremo meglio nel corso della presente ricerca, si riferisce con ogni probabilità all'esegesi della *Lettera II*, e che Numenio attribuiva già a Socrate. Il collegamento tra Platone e Socrate risiede nel fatto che il primo *pitagorizzava* (*pythagorisas*), e che quindi era in grado – per così dire – di decifrare il messaggio del maestro Socrate¹⁰⁰. Ciò non può che significare che la dottrina socratica viene interpretata da Numenio come pienamente integrata nel filone pitagorico e che, di conseguenza, proprio il 'pitagorizzare' di Platone sarebbe riuscito a disvelare

⁹⁸ Fr. 24, 48-78: Πολὺ μὲντοι τούτων πρότερον ταῦτὰ ἔπαθον οἱ ἀπὸ Σωκράτους ἀφελκύσαντες διαφόρους τοὺς λόγους, ἰδίᾳ μὲν Ἀρίστιππος, ἰδίᾳ δὲ Ἀντισθένης καὶ ἀλλαχοῦ ἰδίᾳ οἱ Μεγαρικτοὶ τε καὶ Ἐρετρικοὶ ἢ εἴ τινας ἄλλοις μετὰ τούτων. Αἴτιον δὲ, ὅτι τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους καὶ φιλοσοφῶντος αὐτοῖς ἐν τοῖς προσήκουσιν ἑκάστω ρυθμοῖς, οἱ διακούοντες τοῦτο μὲν ἠγνόοθην, ὄντο δὲ λέγειν πάντα αὐτὸν εἰκὴ καὶ ἀπὸ τῆς ωικώσης αἰεὶ προστυχῶς ἄλλοτε ἄλλης τύχης ὅπως πνεοί. Ὁ δὲ Πλάτων πυθαγορίσας (ἤδει δὲ τὸν Σωκράτην μηδαμόθεν ἢ ἐκεῖθεν δὴ τὰ αὐτὰ ταῦτα εἰπεῖν καὶ γνόντα εἰρηκέναι), ὧδε οὖν καὶ αὐτὸς συνεδήσατο τὰ πράγματα, οὔτ' εἰωθότως οὔτε δὴ εἰς τὸ φανερον· διαφαγὼν δ' ἑκάστα ὅπη ἐνόμιζεν, ἐπικρυψάμενος ἐν μέσφω τοῦ δήλα εἶναι καὶ μὴ δήλα, ἀσφαλῶς μὲν ἐγγράψατο, αὐτὸς δ' αἰτίαν παρλεσχε τῆς μετ' αὐτὸν στάσεώς τε ἅμα καὶ διοικῆς τῆς τῶν δογμάτων, οὐ φθόνῳ μὲν οὐδὲ γε δυσνοίᾳ· ἀλλ' οὐ βούλομαι ἐπ' ἀνδράσι πρεσβυτέροις εἰπεῖν ῥήματα οὐκ ἐναίσιμα. Τοῦτο δὲ χρὴ μαθόντας ἡμᾶς ἐπανενεγκεῖν ἐκεῖσε μάλλον τὴν γνώμην, καὶ ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς προϋθέματα χωρίζειν αὐτὸν Ἀριστοτέλους καὶ Ζήνωνος, οὕτω καὶ νῦν τῆς Ἀκαδημίας, ἐὰν ὁ θεὸς ἀντιλάβηται, χωρίζοντες ἕασομεν αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ νῦν εἶναι Πυθαγόρειον· ὡς νῦν μανικώτερον ἢ Πενθεῖ τι προσῆκε διελκόμενος πάσχει μὲν κατὰ μέλη, ὅλος δ' ἐξ ὅλου ἑαυτοῦ μετατίθεται τε καὶ ἀντιμετατίθεται οὐδαμῶς. Ὅπως οὖν ἀνὴρ μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους, τοῦ μὲν τὸ σεμνὸν ὑπαγαγὼν μέχρι τοῦ φιλανθρώπου, τοῦ μὲν τὸ κομψὸν τοῦτο καὶ παιγνιῆμον ἀναγαγὼν ἀπὸ τῆς εἰρωνείας εἰς ἀζῖωμα καὶ ὄγκον καὶ αὐτὸ τοῦτο κεράσας Σωκράται Πυθαγόραν, τοῦ μὲν δημοτικώτερος, τοῦ δὲ σεμνότερος ὄφθη. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

⁹⁹ Cf. Fr. 24, 23-47.

¹⁰⁰ In un recente contributo, Alexandra Michalewski analizza questo legame di Socrate con Platone nella prospettiva numeniana all'interno di un'indagine sulla costituzione dell'autorità filosofica in età imperiale. Secondo la studiosa la presenza di Socrate sarebbe stata funzionale per Numenio al fine di attribuire una continuità dottrinale con Pitagora, anche attraverso una minuziosa riproposizione in chiave sistematica e teologizzante di dottrine tramandate oralmente. Cf. A. MICHALEWSKI, *Constructing Authority. A Re-examination of Some Controversial Issues in the Theology of Numenius*, in *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, ed. by M. Erler - J. E. Heßler - F. M. Petrucci, Cambridge 2021, pp. 130-148.

questo suo carattere. Platone, infatti, in virtù del suo genio filosofico, sarebbe stato capace di riconoscere e comprendere appieno il carattere autenticamente pitagorico del messaggio socratico¹⁰¹.

Sulla base di quanto detto è allora evidente che l'unità della tradizione che Numenio riconosce si manifesta nella continuità presente tra Pitagora, Socrate Platone, la quale sarebbe andata perduta per via del distacco degli accademici e che lo stesso Numenio si propone di ricostruire sul piano dossografico e filosofico. Il tema dell'autorità di Platone è un elemento fondamentale dell'intera tradizione medioplatonica; tuttavia, non è questa la sede idonea per analizzare i vari aspetti di tale questione, per la quale rimando agli studi precedentemente citati¹⁰². Resta ancora da comprendere quale sia l'aspetto dottrinale che collega Numenio con Platone. Proprio il presupposto della connessione tra Pitagora, Socrate e Platone, intesi come esponenti di un'unica e medesima tradizione, rappresenta per Numenio il punto di riferimento dottrinale per la propria prospettiva esegetico-filosofica. A ciò si deve aggiungere il fatto che, come ha evidenziato George Boys-Stones, nella tradizione platonica esiste una sorta di venerazione per la figura di Platone non dissimile sostanzialmente da quella che gli epicurei e gli stoici avevano nei confronti, rispettivamente, di Epicuro e Zenone. La differenza fondamentale risiede nel fatto che gli accademici non vedono in Platone semplicemente il capostipite di una scuola, come nel caso delle scuole ellenistiche, ma come un depositario di verità¹⁰³. L'analisi di Boys-Stones in merito alla differenza rispetto ai filosofi appartenenti ad altre tradizioni si rivela ampiamente condivisibile. Vale tuttavia la pena di sottolineare ulteriormente come, stando a quanto si legge nel fr.24, non esista in Numenio una vera e propria gerarchia di *auctoritates*: Platone sarebbe depositario della medesima verità che è appartenuta a Socrate e, appunto, a Pitagora, seguendo una linea di stretta continuità. Gli altri interpreti, in maniera diversa, si sono resi invece responsabili di un progressivo e colpevole distacco dalla dottrina originaria.

Ho cercato in queste pagine di sottolineare l'importanza strategica che assume la stretta connessione tra Pitagora, Socrate e Platone nella prospettiva di Numenio¹⁰⁴. Questa continuità, riconosciuta e attestata, indebolisce la tesi del 'Numenio orientalista' alla quale si faceva riferimento

¹⁰¹ La figura di Socrate, sebbene posta come mediatrice tra quella di Platone e quella di Pitagora, svolge tuttavia un ruolo misterioso e non di primo piano. Sebbene questione appaia controversa, la risposta risiede quasi certamente nella assenza di testi scritti da parte di Socrate, che in qualche modo lo rende una figura problematica (e per certi versi secondaria) anche per Numenio. Cf. MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit. pp. 132-137.

¹⁰² Cf. *supra*, Introduzione.

¹⁰³ Cf. G. BOYS-STONES, *Numenius on Intellect, Soul and the Authority of Plato*, in *Authors and authorities in ancient philosophy*, ed. by J. Bryan - R. Wardy - J. Warren, Cambridge 2018, [pp. 184-201], p. 187: «I argued that the difference between the Hellenistic schools and Platonism is that, for Platonism, the scholar's authority is not only a matter of identity, but *also* a question of *philosophical methodology*. Platonists, I wanted to say, do not look to Plato because he was the founder or figure head of the tradition in which they are working; they came to Plato and worked with him because (in brief) they believe that he knew the truths that it is the purpose of philosophy to seek».

¹⁰⁴ L'unità della tradizione è testimoniata dal fatto che, per Numenio, Platone non esprime una dottrina tutto sommato diversa da quella pitagorica. Riprendendo un'espressione di Dominic O'Meara «pure Platonism is Pythagoreanism». Cf. O'MEARA, *Pythagoras revived* cit., p. 13.

nel paragrafo precedente. Alla luce del legame che il filosofo di Apamea riconosce tra questi autori, non mi sembra azzardato ribadire come il suo pitagorismo si risolva completamente in una rielaborazione del platonismo, in particolare incentrata, come vedremo, sul dualismo tra l'uno e la diade, nozioni che sono essenziali nell'esegesi platonica di età imperiale.

4. Le fonti platoniche di Numenio e le 'dottrine non scritte'

La ricostruzione di quella che potremmo definire la biblioteca filosofica di Numenio sulla base dei frammenti a nostra disposizione non è certamente un compito facile e, probabilmente, nemmeno risolvibile in maniera esaustiva. Tuttavia, ai fini della nostra ricerca, è opportuno cercare di orientarci tra le fonti platoniche a disposizione di Numenio. Come ho avuto modo di mostrare nelle pagine precedenti, sebbene molti interpreti abbiano ricondotto la matrice della dottrina di Numenio alle culture orientali diffuse nel II secolo, non c'è dubbio che il nucleo originario delle sue dottrine risieda saldamente nell'esegesi e nell'interpretazione di termini e concetti platonici all'interno del proprio sistema onto-teologico. Per questo motivo, il tentativo di ricostruire le fonti da cui il filosofo di Apamea avrebbe preso le mosse diventa un compito fondamentale. In alcuni casi Numenio cita direttamente alcuni testi platonici, come l'*Eutifrone* e il *Cratilo*¹⁰⁵; pur senza entrare nel merito delle questioni filosofiche, egli dimostra tuttavia una certa familiarità con i dialoghi¹⁰⁶. Ciò è già di per sé un segno piuttosto evidente del fatto che egli sembra padroneggiare l'intero *corpus* degli scritti di Platone. Tuttavia, ciò che interessa maggiormente la presente ricerca, è stabilire quali dialoghi siano stati considerati prioritari da Numenio nell'elaborazione della sua metafisica. Sulla base dei frammenti a nostra disposizione, risulta chiaro come la *Repubblica* e il *Timeo* svolgano un ruolo assolutamente centrale, sia dal punto di vista dei concetti sia da quello della terminologia. Nozioni fondamentali, come la natura del Primo dio (corrispondente alla platonica idea del bene) e la centralità della figura del demiurgo, fanno sì che questi due dialoghi assumano per Numenio un ruolo strategico.

In primo luogo, per quel che riguarda il *Timeo* le evidenze appaiono piuttosto chiare. La natura intellettuale dei tre dei numeniani richiama esplicitamente la struttura di *Timeo* 39e 7-9 (sul quale torneremo più volte nel corso della presente ricerca), come spiega anche Matthias Baltes: «Numenios hat seine Gotteslehre im Hinblick auf *Tim.* 39e 7 ff. entwickelt»¹⁰⁷. A ciò si aggiunge il ruolo fondamentale che per Numenio assume la figura del demiurgo il quale, a differenza di quanto avviene per gli interpreti precedenti, viene delineato in termini di entità metafisica autonoma¹⁰⁸. Inoltre, anche la natura del terzo dio, il cosmo, è un'evidente ripresa dell'immagine dell'universo come *dio sensibile*

¹⁰⁵ Il riferimento all'*Eutifrone* si trova nei fr. 23, 1; 16; il *Cratilo*, invece, viene citato esplicitamente quando Numenio fa riferimento alla dottrina della somiglianza tra i nomi e le cose: cf. fr. 6, 14-16

¹⁰⁶ Le allusioni che Numenio fa ai vari dialoghi sono più o meno dirette, ma tuttavia continue e piuttosto frequenti. Anche laddove non è possibile rinvenire delle citazioni esplicite, o dei riferimenti diretti, ci sono altri passi che rimandano in maniera abbastanza certa a degli aspetti rinvenibili nei dialoghi.

¹⁰⁷ BALTES, *Numenios of Apamea* cit. p. 257; per un'analisi della ricezione di *Tim.* 39e 7-9 cf. N. SPANU, *The Interpretation of Timaeus 39E7-9 in the Context of Plotinus' and Numenius' Philosophical Circles*, in «Studia Patristica» 63 (2013), pp. 155-164.

¹⁰⁸ È questo uno degli aspetti più innovativi dell'esegesi numeniana in quanto, come si è visto, in precedenza la tendenza degli interpreti era quella di identificare il demiurgo con il primo dio. Per un resoconto dettagliato della questione dell'identificazione del demiurgo tra gli autori medioplatonici, con particolare attenzione alle tesi di Plutarco e Attico cf. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato* cit., pp. 67-91.

(*theos aisthetos*) che incontriamo alla pagina 96c 6 del *Timeo*. Questo passo fondamentale viene particolarmente valorizzato dalla testimonianza di Proclo, corrispondente ai fr. 21 e 22, in cui viene riportata una gerarchia divina articolata su tre livelli che non trova tuttavia un riscontro così immediato nelle altre testimonianze¹⁰⁹. Sulla base di quanto detto nei capitoli precedenti in merito alla centralità che questo dialogo platonico ha assunto all'interno della dottrina medioplatonica, sembrerebbe piuttosto ovvio e automatico affidare proprio al *Timeo* un ruolo assolutamente centrale all'interno dello sviluppo della filosofia numeniana. Oltre a quelli che sono gli aspetti più evidenti e che abbiamo appena riportato, vale la pena di mettere in luce alcune delle strategie esegetiche impiegate da Numenio e volte a interpretare le opere di Platone in chiave sistematica.

Si è visto come questa tendenza a interpretare il reale attraverso una struttura sistematica sia tipica dell'intero *modus operandi* degli interpreti medioplatonici¹¹⁰. Sulla base di ciò, Numenio interpreta il passo 28c del *Timeo* al fine di renderlo funzionale all'esigenza di presentare una struttura del reale ordinata in senso gerarchico, sulla base della distinzione tra i concetti di *poietes* e *pater* che nel *Timeo* vengono riferiti alla medesima entità¹¹¹. L'esegesi di questo passo del *Timeo* è elaborata non solo al fine di mostrare una piena corrispondenza con quanto si legge nella seconda epistola, ma risulta al contempo coerente con la concezione, desumibile ad esempio dal fr. 12, dove il bene viene anche definito padre del dio demiurgico¹¹². In base a tale prospettiva interpretativa, il carattere di Bene in sé connota essenzialmente la natura del primo dio, e ciò implica la conseguente identificazione del demiurgo con il secondo livello di realtà¹¹³. Il *Timeo*, allora, viene utilizzato strategicamente da Numenio in funzione di una distinzione tra un primo dio e un demiurgo che da esso dipende nella sua azione di produzione del cosmo. Inoltre, nella delineazione della sua gerarchia onto-teologica, Numenio fa riferimento all'immagine del terzo dio identificato con il cosmo che partecipa del bello in sé. Questa identificazione, come vedremo, si ricollega proprio a un passo conclusivo del dialogo platonico, dove il cosmo viene definito, appunto, un dio sensibile sulla base della sua somiglianza con il modello dell'artefice¹¹⁴.

¹⁰⁹ È il caso, ad esempio, dei fr. 11; 12 e 16.

¹¹⁰ Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., *passim*; FERRARI, *Esegesi, commento e sistema* cit., *passim*; L. P. GERSON, *What is Platonism?* in «Journal of the History of Philosophy» 43 (2005), pp. 253-276.

¹¹¹ Cf. G. MÜLLER, *Patèr kai poiètès. Numenio e la interpretación de Timeo 28c*, in «Classica» 22.1 (2009), pp. 45-52; Cf. FERRARI, *Poietes kai pater* cit., pp. 43-58, p. 50; VORWERK, *Maker or Father?* cit., pp. 88-93. Il passo 28c 3-5 del *Timeo* è uno dei testi più complessi e interpretati nella tradizione platonica. Poche righe prima Platone aveva formulato quello che potremmo definire un principio di causalità, affermando che «ciò che è generato si è generato necessariamente per l'intervento di una causa». In 28c 3-5 viene affermato che «trovare l'artefice e padre di questo universo è proprio un'impresa». L'allusione è, evidentemente, alla causa dell'universo.

¹¹² Cf. Fr. 12, 3-4. Numenio ricorre spesso alle metafore biologiche (cf. anche fr. 21). È probabile che sia qui che nel fr. 12 Numenio avesse in mente il passo 323d 4 sgg. della VI epistola platonica.

¹¹³ La distinzione tra un primo e un secondo dio, che difatti legittima questa interpretazione, è una caratteristica presente pressoché in tutti i frammenti metafisici di Numenio. Si vedano, ad esempio, anche i fr. 13 e 20.

¹¹⁴ Cf. *Tim.* 92c 7.

Accanto a quella del *Timeo*, fondamentale è l'esegesi della *Repubblica*. Già da una lettura sommaria dei frammenti risulta evidente come il ruolo assunto da questo dialogo non sia secondario. Come è noto, la natura del primo dio è proprio quella di essere *bene in sé (autoagathon)*¹¹⁵, vale a dire l'idea del bene della *Repubblica*, identificata a sua volta con il vivente in sé del *Timeo (ho esti zoon)*¹¹⁶. Questi due dialoghi vengono interpretati parallelamente: Numenio distingue infatti il Bene in sé dal demiurgo buono¹¹⁷. Altro riferimento importante è quello del fr. 12, dove il Bene viene definito *re inoperoso (argos basileus)*¹¹⁸. Questo riferimento al *basileus*, oltre a richiamare ovviamente quanto viene affermato nel celebre passo della *Lettera II* a proposito del re del tutto, può essere associato anche a un passo del VI libro della *Repubblica* in cui il Bene viene identificato come la figura regale rispetto al piano intelligibile¹¹⁹. La *Repubblica*, quindi, è la fonte privilegiata di Numenio per quanto riguarda la descrizione della natura assolutamente originaria del primo dio, come si evince anche dal fr. 20 dove il rapporto tra il Bene e il demiurgo viene descritto in termini di partecipazione al primo dio da parte di quello che può essere considerato il suo surrogato¹²⁰. A tal proposito vale la pena riportare un giudizio di Baltes il quale ha sostenuto come in Numenio il *Timeo* non possa essere definito l'epicentro esegetico in senso assoluto (come accade, invece, per tutto il Medioplatonismo); piuttosto esso costituirebbe una sorta di *felice conferma (willkommene Bestätigung)* per lo sviluppo di alcune tesi metafisico-teologiche¹²¹. Sebbene la tesi di Baltes intenda in un certo senso rivalutare l'influenza della *Repubblica*, è tuttavia plausibile riconoscere un ruolo di primo piano anche alla seconda epistola che, dal punto di vista esegetico, avrà un ruolo importante anche in Plotino nel delineare uno schema di inter-relazionalità tra i tre livelli fondamentali del reale¹²².

È noto come l'intero *corpus* delle epistole attribuite a Platone venisse considerato autentico nell'antichità, finendo per essere fonte di ispirazione per gli interpreti tardi¹²³. In Numenio, la seconda epistola ricopre un ruolo centrale, poiché sembra effettivamente delineare una struttura del reale che

¹¹⁵ Fr. 16, 10.

¹¹⁶ Cf. Fr. 22, 1.

¹¹⁷ Fr. 12, 13: *argon*.

¹¹⁸ Cf. Fr. 12, 13.

¹¹⁹ Cf. *Resp.* VI 509d 1 sgg. «Pensa dunque - io dissi - che, come dicevamo, vi sono questi due, l'uno dei quali regna sulla sfera del noetico» (Νόησον τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, ὅποτερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γέγονος τε καὶ τόπου). Cf. M. VEGETTI, *Platone. Repubblica*, Milano 2006 (2010²).

¹²⁰ Nel fr. 20 troviamo l'espressione che si riferisce al bene come *idea del demiurgo* (fr. 20, 6: *idea tou demiourgou*). Avremo modo di tornare su questo punto nel corso della presente ricerca. Proprio in questo frammento, inoltre, il primo dio viene chiamato esplicitamente *idea del bene*.

¹²¹ Cf. BALTES, *Numenios von Apamea* cit., p. 258.

¹²² Cf. *Enn.* V, 1 [10], 8, 1-10. Plotino in questo caso accosta il testo della seconda epistola a quello della sesta.

¹²³ Il dibattito storiografico attuale riconosce come spurie tutte le lettere attribuite a Platone, ad eccezione della VII, sulla quale non c'è comunque unanimità, ed è l'unica che sembra dividere ancora gli studiosi. Per quel che riguarda la possibilità di una datazione tarda della seconda epistola, da attribuire ai seguaci di Trasillo e quindi nell'epoca della fioritura del Neopitagorismo è stata avanzata da Rist. Cf. J. M. RIST, *Neopythagoreanism and Plato's Second Letter*, in «Phronesis» 10 (1965), pp. 78-81.

si snoda attraverso tre livelli differenti¹²⁴. Il passo in cui viene fatto riferimento a tale struttura si presenta piuttosto oscuro e di difficile interpretazione. In esso vengono descritti i caratteri di una gerarchia che vede al vertice il *re di tutte le cose* (*ho panton basileus*), che nella prospettiva medioplatonica di Numenio corrisponde al primo principio. Ad esso seguono altri due livelli di realtà, che nell'epistola vengono semplicemente indicate come le 'cose seconde' e le 'cose terze', senza ulteriori precisazioni¹²⁵. La figura del *basileus*, cioè del re, si ricollega direttamente a un altro dialogo platonico che trova spazio nell'interpretazione e nella dottrina numeniana, ovvero il *Politico*. Secondo un recente studio di Harold Tarrant i continui riferimenti al *basileus*, oltre che alla *Repubblica* e alle *Epistole* II e VI, sarebbero da ricondurre proprio al *Politico*, poiché è in esso che viene discussa esplicitamente la natura del politico come governante¹²⁶. Oltre a questa plausibile ipotesi da parte di Tarrant, occorre considerare il fatto che Numenio ricorre espressamente ad alcune immagini del *Politico*. Nel fr. 18 il demiurgo, ad esempio, viene paragonato a un timoniere che conduce la propria nave attraverso il mare in tempesta (immagine che suggerisce il carattere intrinsecamente caotico della materia) e guida la rotta, il che starebbe a indicare che fornisce ad essa forma e determinazione. Questa immagine del navigatore sembra essere mutuata proprio dal dialogo platonico e riadattata in un contesto che si propone di spiegare la dipendenza ontologica del secondo dio dal primo¹²⁷.

Per quel che riguarda invece l'influenza di alcuni dialoghi che non vengono citati esplicitamente, è opportuno cercare di ricostruire il ruolo che potrebbe avere avuto il *Parmenide*. Non abbiamo alcun tipo di citazione diretta da parte di Numenio che rimandi a questo dialogo, né tantomeno le testimonianze ci forniscono informazioni specifiche. Ciononostante, sarebbe inverosimile pensare che Numenio non avesse sotto gli occhi l'intero *corpus* degli scritti di Platone e in particolare i dialoghi che hanno avuto una rilevanza considerevole nello sviluppo della tradizione platonica, soprattutto in chiave teologica. Sebbene il *Parmenide* assuma un ruolo decisivo nello sviluppo della tradizione platonica in maniera certa solo a partire da Plotino, non sembra tuttavia azzardato ipotizzare che esso abbia avuto una certa rilevanza anche nel pensiero di Numenio, anche se in maniera – potremmo dire – più marginale. Questa posizione viene ancora di più legittimata sulla base dei pionieristici studi di Dodds sul ruolo del *Parmenide* nella formazione del pensiero plotiniano e pre-plotiniano. Dodds vede nella gerarchica metafisica dei neopitagorici Moderato e Numenio una

¹²⁴ Cf. *Ep. II* 312e 1-4: «Intorno al re di tutte le cose, tutte le cose stanno: esistono per merito suo ed egli è la causa di tutto ciò che è bello. Intorno al secondo stanno le cose seconde e intorno al terzo le terze» (περι τὸν παντῶν βασιλεία πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα). La traduzione in italiano fa riferimento all'edizione *Platone. Lettere*, a c. di M. Isnardi-Parente, trad. it. a c. di G. M. Ciani, Milano 2002.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*

¹²⁶ Cf. H. TARRANT, *Numenius, Neopythagoreanism and the troublesome three King(s)*, in *Defining Platonism. Essays in Honour of the 75th Birthday of John M. Dillon*, ed. by J. F. Finamore - S. Klitenic Wear, Steubenville 2017, pp. 85-95.

¹²⁷ Cf. Fr. 18; *Pol.* 272e sgg.

struttura simile a quella neoplatonica, ispirata proprio al *Parmenide*¹²⁸. Per quel che riguarda Numenio, questa ipotesi di Dodds non è supportata da evidenze testuali. Infatti, il confronto tra Moderato, Numenio e Plotino, non solo in relazione all'esegesi del *Parmenide*, risulta un'operazione decisamente problematica in considerazione di alcune differenze di fondo¹²⁹. Si può dunque concludere che il *Parmenide* appare un dialogo che potrebbe aver avuto un'influenza piuttosto indiretta nella composizione della gerarchia di Numenio. Non è possibile, infatti, ricostruire con certezza quale potesse essere stato l'approccio del filosofo di Apamea nei confronti della natura dell'uno così come delineato nelle diverse ipotesi prese in considerazione nel dialogo¹³⁰.

Oltre al *Parmenide*, anche dottrine presenti in altri dialoghi sembrano in qualche modo accennate, seppur senza citazioni dirette. È il caso della tesi secondo la quale l'essere ha un carattere dinamico e vitale, che fa riferimento al *pantelos on* di *Sofista* 249a¹³¹; il riferimento alla bellezza del terzo dio, cioè del cosmo, che partecipa a sua volta del bello in sé, può essere ricondotto al passo 100d sgg. del *Fedone*, dove Socrate espone a Cebete la tesi secondo la quale le cose belle sono tali per mezzo del Bello in sé¹³². Anche il *Filebo*, sebbene non citato esplicitamente, potrebbe avere avuto un ruolo nella descrizione della natura del primo dio da parte di Numenio¹³³, così come il *Fedro* per quel che riguarda l'anima come causa del movimento¹³⁴.

Infine, un'ultima menzione la merita la ricezione delle cosiddette *dottrine non scritte*¹³⁵. Abbiamo già avuto modo di accennare, nel paragrafo precedente, al fatto che già Aristotele fosse dell'idea che il pensiero di Platone ricalcasse in parte quello dei pitagorici. Nella *Metafisica*, in particolare, egli si

¹²⁸ Cf. DODDS, *The Parmenides of Plato* cit., Su Moderato cf. C. TORNAU, *Die Prinzipienlehre des Moderatus des Gades*, in «Rheinisches Museum» 143 (2000), pp. 197-220.

¹²⁹ Cf. BONAZZI, *Plotino e la tradizione Pitagorica* cit., 38-73, p. 52: «Per limitarci all'esempio più interessante, una continuità tra Moderato e Numenio è tutt'altro che scontata, perché alla presenza in entrambi di uno schema tripartito di livello intelligibile si contrappone un probabile riferimento alla critica numeniana contro i *pythagorei* che derivano la diade dalla monade».

¹³⁰ L'influenza del *Parmenide* nella formulazione della natura del primo dio da parte di Numenio è sostenuta da Alexandra Michalewski e Jan Opsomer: cf. MICHALEWSKI, *La Puissance de L'intelligible* cit., p. 95; OPSOMER, *Demiurges in Early Imperial Platonism* cit., p. 54. Più cauta nell'attribuire un ruolo centrale al *Parmenide* in Numenio, *contra* Dodds, segnalano una serie di articoli recenti ad opera di Fabienne Jourdan. Sebbene lo studio spazi ampiamente in tutto l'ambito del Medioplatonismo, per la nostra ricerca è funzionale soprattutto il primo di una serie di tre articoli. Cf. F. JOURDAN, *Numenius a-t-il commenté le Parménide? Première partie: L'œuvre parvenue de Numénius et le Parménide de Platon*, in «Revue de philosophie ancienne» 37.1 (2019), pp. 101-151.

¹³¹ Cf. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?* cit., 147: «Apparently Numenius maintained that a thinking entity by definition is alive, and its kind of life should not be described in terms simply of living but in terms of thought, a view inspired by Plato (e.g., *Sophist* 248d–249a) that Atticus also takes»; cf. J. HOLZHAUSEN, *Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin*, in «Hermes» 120.2 (1992), pp. 250-255, (alla nota 14) p. 25. L'influenza del *Sofista* nella concezione del carattere dinamico e vitale dell'essere è sostenuta anche da Frede. Cf. FREDE, *Numenius* cit., p. 1063 sgg.

¹³² Cf. *Phaed.* 100e 8: *to kalo panta ta kala kala*.

¹³³ Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation IV*, cit. p. 124 sgg.

¹³⁴ Cf. *Fr.* 4b, 35-38; *Phae.* 245e 5-7.

¹³⁵ Una discussione su questo tema si trova in G. MÜLLER, *La doctrina de los principios en Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de Filosofía» 56 (2011), pp. 51-75.

riferisce esplicitamente alla dottrina dell'uno e della diade, che Platone avrebbe interpretato come i principi assoluti del reale.

Dopo le suddette filosofie sopraggiunse la ricerca di Platone, che sotto molti aspetti segue queste [scil. quelle dei pitagorici], mentre ne possiede altri e ad essa propri, i quali si discostano dalla filosofia degli Italici (987a 29-31).

(...) Che tuttavia l'Uno sia essenza, e non si dica uno essendo qualcosa di diverso, <Platone> lo disse in modo simile ai Pitagorici, e che i numeri per le altre cose siano causa dell'essenza, <lo disse> allo stesso modo di quelli. Invece l'aver posto, in luogo dell'Ilimitato come uno, una diade, e <l'aver posto> l'Ilimitato composto da Grande e piccolo, questo è <a lui> proprio (987b 22-27)¹³⁶.

Sappiamo che Numenio fu autore di un'opera dal titolo *Sulle dottrine segrete di Platone (Peri ton para Platoni aporreton)* per cui sembra evidente come tali dottrine debbano avere avuto un certo peso per il filosofo di Apamea¹³⁷. Secondo Fabienne Jourdan la ricezione delle dottrine non scritte da parte di Numenio acquisirebbe un ruolo centrale anche in virtù del fatto che la sua opera principale si intitola *Sul Bene*, e ciò può implicare un qualche richiamo alla notizia della celebre conferenza sul bene che Platone avrebbe tenuto ad Atene e della quale siamo a conoscenza mediante la testimonianza di Aristosseno¹³⁸. Secondo la studiosa, la dottrina dell'uno e della diade sarebbe alla base non soltanto del dualismo ontologico monade-diade, come si evince piuttosto chiaramente dal frammento 52, ma essa rende ragione anche della natura stessa del bene sotto il profilo etico-valoriale, nella misura in cui il principio ordinatore si trova in opposizione alla diade¹³⁹. Se dunque Numenio ha dedicato un'opera agli *agrapha dogmata* e se dal punto di vista terminologico termini come *Bene* (in luogo di *Uno*) e *diade* rappresentano un motivo di raccordo rispetto alla tradizione esoterica, ciò si ricollega in maniera significativa anche all'esegesi dei dialoghi che abbiamo presentato, salvaguardando così il punto fermo del pensiero numeniano, ossia l'unità della tradizione platonico-pitagorica.

¹³⁶ *Metaph.* 987a 29-31; 987b 22-27: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. (...) τὸ μέντοι γε ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι ἐν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκελίσις· τὸ δὲ ἀντι τοῦ ἀπείρου ὡς ἐνὸς δυνάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἀπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· Trad. it. a c. di E. BERTI, *Aristotele. Metafisica*, Roma-Bari 2017.

¹³⁷ Cf. fr. 23.

¹³⁸ Sulla denominazione del primo dio come 'Bene' e sul legame con la testimonianza di Aristosseno cf. P. MERLAN, *Drei Anmerkungen zu Numenios*, in «Philologus» 106.1-2 (1962), [pp. 137-145], pp. 144-145.

¹³⁹ Cf. F. JOURDAN, *Sur Le Bien De Numénius. Sur Le Bien De Platon. L'enseignement oral de Platon comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits*, in «Χῶρα» 15-16 (2017/2018), [pp. 139-16], p. 146: «Numénius retient de toute évidence trois thèmes de la tradition orale: la détermination des principes, la définition du Bien et l'aspect éthique de celle-ci malgré l'ontologisation à l'œuvre».

Questa ricostruzione delle fonti platoniche di Numenio ha come obiettivo non solo quello di stabilire quali possano essere stati i dialoghi maggiormente influenti sulla sua filosofia, ma anche cercare di ragionare sulla priorità e la rilevanza strategica di un dialogo rispetto a un altro. Abbiamo visto come le tesi di alcuni studiosi tendano a sottolineare l'importanza della *Lettera II*, mentre altri indizi sembrano invece andare nella direzione di un ruolo preminente della *Repubblica* e del *Timeo*. Il punto di partenza per comprendere l'utilizzo strategico dei dialoghi in Numenio, a mio modo di vedere, è quello di accennare anche al contesto culturale-filosofico dell'età imperiale. Come è stato già messo in evidenza nei paragrafi precedenti, il *Timeo* rappresenta il dialogo di riferimento per l'intera tradizione esegetica medioplatonica, dal quale i diversi filosofi hanno preso le mosse per re-interpretare alcuni concetti chiave del pensiero di Platone¹⁴⁰, il che può ulteriormente spiegare la sua rilevanza in Numenio. Inoltre, si deve tener presente che egli può essere considerato come un autore la cui riflessione, in un certo senso, si pone a cavalieri tra due tradizioni, quella medioplatonica e quella neoplatonica: ciò potrebbe spiegare una certa originalità nel suo approccio esegetico, certamente influenzato anche da un sapere di matrice religioso-sapienziale.

Alla luce di quanto detto, il tentativo di ricostruire un ordine di priorità nei dialoghi deve essere accompagnato da una certa prudenza. Abbiamo visto come tutti gli argomenti principali della metafisica platonica siano saldamente utilizzati al fine di ricostruire una dottrina unitaria e sistematica. Proprio in considerazione del fatto che il *Timeo*, la *Repubblica* e la *Lettera II* assumono un ruolo decisivo nella filosofia di Numenio, stabilire una sorta di precedenza di un testo rispetto agli altri non appare decisivo per comprendere la natura della sua riflessione. La *Repubblica*, ad esempio, rappresenta il testo di riferimento per stabilire l'esistenza di un dio supremo, che va sempre più nella direzione dell'iper-trascendenza tipica del Neoplatonismo. Tuttavia, gli elementi maggiormente significativi mi sembra restino ancora quelli del *Timeo* in virtù del fatto che è proprio con Numenio che il demiurgo torna a rivestire un ruolo autonomo e centrale, a differenza di altri autori medioplatonici. A ciò si aggiunge anche il ruolo della materia che, come è noto, è un concetto che viene mutuato dal *terzo genere* del *Timeo* nella sua accezione di sostrato materiale.

Un'ultima menzione la meritano infine le *Leggi*. Sebbene non citate esplicitamente, nel fr. 52 il riferimento ad un'anima malvagia responsabile del moto caotico della materia è un chiaro riferimento al passo 894d sgg. che Numenio dimostra quindi di conoscere¹⁴¹.

In virtù di queste riflessioni, credo che Numenio possa essere considerato un significativo rappresentante del metodo esegetico medioplatonico del *chiarire Platone a partire da Platone* (*Platona ex Platonos safenizein*). Ciascun elemento della sua metafisica, infatti, sembra essere

¹⁴⁰ Sulle ragioni del *Timeo* come dialogo-chiave nel medioplatonismo cf. FERRARI, *Esegesi, commento e sistema* cit.; M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leuven 1976.

¹⁴¹ Cf. Fr. 52, 64-69.

compatibile con elementi diversi desunti dall'interpretazione parallela dei dialoghi. La distinzione esplicita tra il demiurgo e l'idea del Bene, ad esempio, si può determinare soltanto sulla base di un accostamento sistematico, esegetico e metodologico, tra i diversi dialoghi. In questo senso, sebbene una priorità del *Timeo* mi sembri ancora l'ipotesi più ragionevole, non c'è dubbio che testi come la *Repubblica* e la *Lettera II*, ma anche il *Sofista* e probabilmente il *Parmenide* rivestano un ruolo decisivo, seppur con differente rilevanza, fino a costituire dei tasselli essenziali per l'elaborazione da parte di Numenio di una dottrina sistematica e unitaria.

A mio avviso, il forte ed evidente collegamento strutturale tra la riflessione numeniana e alcuni dialoghi di Platone può essere considerato un argomento forte per respingere la tesi orientalista analizzata nel capitolo precedente. Per Numenio, infatti, il *corpus* platonico non rappresenta una serie di dialoghi tra loro svincolati, ciascuno dei quali dedicato a trattare temi specifici e ben delimitati, bensì un insieme unitario di dottrine che molti seguaci avrebbero 'tradito' e che Numenio, invece, intende ricostruire e riproporre attraverso il collegamento con tradizioni filosofiche più antiche.

5. La concezione della materia: il dualismo monade-diade (fr.52)

Quando si fa riferimento al sistema di Numenio, occorre prendere in considerazione la natura intellettuale delle tre divinità e le relazioni metafisiche tra i vari livelli del reale. Sebbene l'attenzione degli studiosi si sia rivolta principalmente all'approfondimento della gerarchia onto-teologica così come ci viene presentata soprattutto da Proclo ed Eusebio, anche la questione della materia svolge un ruolo assolutamente decisivo¹⁴². In realtà, come si cercherà di dimostrare, la materia non presenta un carattere passivo per Numenio, ma è caratterizzata da una vera e propria determinazione ontologica e da una sorta di attività in quanto principio originario al pari della monade. È soltanto a partire dall'interazione tra queste due *archai* – potremmo dire - che viene a determinarsi la *Dreigötterlehre* di Numenio. La preziosa testimonianza in nostro possesso corrisponde ai capitoli CCXCV-CCXCIX del *Commentario al Timeo* di Calcidio¹⁴³, nei quali viene affrontato proprio il problema della natura del principio materiale nella tradizione pitagorica.

È importante sottolineare come nel fr. 52 Numenio non intenda delineare la struttura fondamentale della propria teologia, bensì un ulteriore aspetto del suo sistema, vale a dire la natura e il processo secondo i quali il dio ordinatore (monade) viene in contatto con la materia (diade)¹⁴⁴. Se si fa eccezione per alcuni accenni *en passant* nei fr. 4a; 4b; 11; e 18, il ruolo della materia sembra quasi assente nei frammenti a nostra disposizione. È possibile ipotizzare come qui Calcidio riporti informazioni inerenti a un aspetto peculiare del pensiero di Numenio, che trova in generale poco spazio nei testi di Eusebio e Proclo, probabilmente per motivi strategici¹⁴⁵. Per queste ragioni, il fr. 52 si presenta come un *unicum* all'interno delle varie testimonianze a nostra disposizione, per cui anche il suo senso generale si presenta problematico¹⁴⁶. Ciononostante, un giudizio in tal senso deve

¹⁴² Per quel che concerne Proclo cf. fr. 21; 22. Sulla teologia di Numenio nella testimonianza di Eusebio cf. in part. fr. 11-20.

¹⁴³ Cf. CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, a c. di C. Moreschini, Milano, 2003 (2012²). I capitoli in questione corrispondono al fr. 52.

¹⁴⁴ Mi associo, in questo caso, a quanto sostiene Karin Alt: cf. ALT, *Weltflucht und Weltbejahung* cit., p. 31: «Daß in dem kosmologischen fr. 52 die Drei-Götter-Lehre nicht anklingt, braucht nicht zu verwundern; es geht hier nicht um Theologie, sondern um die Erklärung der Welt, insofern um den Gott, der mit der Materia befaßt ist». La studiosa mette dunque in evidenza come il tema di questo frammento sia per certi versi estraneo alla teologia numeniana.

¹⁴⁵ Una possibile spiegazione del silenzio su questa delicata tematica da parte di Eusebio ci viene fornita da Zambon; cf. M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen platonisme*, Paris 2002, p. 209 il quale ipotizza un certo 'imbarazzo' da parte di Eusebio, nell'espone una dottrina della materia come principio che difficilmente avrebbe trovato il favore di un lettore cristiano. Un rilievo più generico si trova in ID., *Il confronto tra cristiani e platonici* cit., pp. 473-488. Sulla stessa linea di pensiero cf. MÜLLER, *La doctrina de los Principios* cit. Un interessante *excursus* sull'approccio di Eusebio alla filosofia e al sistematico confronto con le Scritture si trova in G. KARAMANOLIS, *The Platonism of Eusebius of Caesarea*, in *Plato in the third Sophistic*, ed. by R. Fowler, pp. 171-191. Si veda anche il recente contributo di Michalewski che si sofferma sull'utilizzo strategico di Numenio da parte di Eusebio nella *Preparatio Evangelica*. Cf. MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit., pp. 131; 137.

¹⁴⁶ L'intero fr. 52 si presenta complicato dal punto di vista interpretativo. Da un lato, Numenio potrebbe essere interessato a descrivere una sorta di stato pre-cosmico, dove la materia viene descritta nella sua natura originaria prima dell'interazione con la monade. Un'altra soluzione risiede nel fatto che Numenio non starebbe descrivendo un processo che avviene in termini spazio-temporali, bensì la mera relazione ontologica che sussiste tra i due principi. Contro l'ipotesi

essere accompagnato da una certa cautela, poiché Calcidio riporta soltanto la relazione strutturale di questa interazione tra i principi, senza tuttavia esplicitare se si tratti di una condizione *ante res*. Prima di soffermarci sugli aspetti della questione in Numenio, è a mio avviso opportuno delineare brevemente alcune coordinate fondamentali inerenti al problema della materia nei suoi aspetti generali all'interno del contesto del platonismo imperiale.

Il dibattito intorno alla natura del principio materiale rappresenta un comune denominatore in pressoché tutti gli interpreti platonici già a partire dai tempi dell'antica Accademia, assumendo un ruolo centrale proprio nel Medioplatonismo, parallelamente alla rinascita dell'interesse verso il *Timeo*¹⁴⁷, in cui è presente il riferimento a una certa componente spazio-materiale (la *chora*) mediante diverse e problematiche accezioni¹⁴⁸. Ciononostante, il giudizio dei platonici è parzialmente condizionato da una particolare interpretazione del concetto di *chora* fornita da Aristotele nella *Fisica*¹⁴⁹: lo Stagirita, definendo *hyle* il terzo genere del *Timeo*, ha difatti rivestito questo sostantivo di un significato estraneo all'ottica platonica, e cioè quello di *terminus technicus* volto ad indicare il sostrato materiale in senso metafisico. In sostanza, secondo Aristotele, in Platone materia e spazio verrebbero a coincidere¹⁵⁰. Questa posizione di Aristotele, inoltre, va affiancata alla già citata testimonianza sulle cosiddette *dottrine non scritte* per le quali l'*uno* rappresenta il principio informante, mentre la *diade* svolge il ruolo di sostrato materiale ricettivo¹⁵¹. Questa tesi avrà un'enorme influenza sull'intera tradizione platonica, che finirà con l'interpretare il concetto di materia proprio attraverso la prospettiva esegetica di Aristotele. Oltre a ciò, è possibile distinguere tra un filone monista e uno dualista del platonismo proprio sulla base della relazione monade-diade. Per i sostenitori del monismo, la diade sarebbe un prodotto derivato dalla monade, mentre per i dualisti i

della descrizione temporale cf. ALT, *Weltflucht und Weltbejahung* cit., p. 32: «Numenios versteht wie die meisten Platoniker die Kosmogonie des Timaios als Kosmologie, nicht im Sinne eines zeitlichen Anfangs. Entscheidend ist freilich der Akt des göttlichen Ordens, und im Hinblick auf ihn werden die vorkosmischen oder außergöttlichen Gegebenheiten charakterisiert».

¹⁴⁷ Cf. SENOCRATE, Fr. 213 Isnardi-Parente (=15 Heinze); ALCINOO, *Didaskalikoos*, VIII; PLUTARCO, *Def. Or.* 435-436F; *De Is. et. Os.* LVIII; *An. Proc.* 1015B; ATTICO, fr. 23 Des Places. Cf. J. DILLON, *Xenocrates' Metaphysics: fr. 15 (Heinze) Re-examined*, in «Ancient Philosophy» 5 (1986), pp. 47-52 (adesso in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum 1990).

¹⁴⁸ Una panoramica delle varie accezioni della materia nel *Timeo* si trova in F. FERRARI, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su materia e spazio nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio» 7 (2007), pp. 3-23.

¹⁴⁹ *Phy.*, IV 2, 209b 11-16.

¹⁵⁰ Per ulteriori dettagli rimando alla ricostruzione di FERRARI, *La chora nel Timeo di Platone* cit., p. 19: «Quando Aristotele assimila la *chora* del *Timeo* alla *hyle* compie certamente una forzatura ermeneutica; tuttavia, la sua operazione non è del tutto illegittima, come dimostra un'analisi, anche superficiale, delle analogie adottate da Platone a proposito delle funzioni del terzo genere. La difficoltà di assimilare questo genere alla materia dipende soprattutto dal fatto che, mentre la presenza in esso di un aspetto spaziale è abbondantemente provata dall'uso da parte di Platone di termini che richiamano esplicitamente questo motivo (*chora*, *topos*, *hendra*), nel caso della componente materiale mancano formulazioni esplicite (almeno dal punto di vista terminologico), e tale aspetto emerge quasi unicamente attraverso il ricorso alle metafore come *quella della massa d'oro* (Tim. 50 A-B) e *dell'impressione* (50 C-D)». Corsivi miei.

¹⁵¹ Cf. *Metaph.* 987b 29 sgg.

principi originari sono posti allo stesso livello e interagiscono e sono in relazione l'uno con l'altro¹⁵². In questa prospettiva, Numenio appartiene sicuramente alla seconda categoria.

Occorre a questo punto ritornare al fr. 52 e segnalare la particolare rilevanza della dottrina di Numenio all'interno del *Commentario* di Calcidio. Come sottolinea Emmanuele Vimercati, la collocazione del filosofo di Apamea occupa una posizione strategica nella sezione dedicata alla materia nell'opera del commentatore latino. La dottrina di Numenio viene infatti presentata immediatamente dopo quella di autori ebraici¹⁵³, presocratici¹⁵⁴, di Aristotele¹⁵⁵ e degli stoici¹⁵⁶ e immediatamente prima di quella di Platone¹⁵⁷. Questo ordine, agli occhi dello studioso, assume un significato strategico in un duplice senso: 1) la sovrapposizione pressoché totale del pensiero di Numenio con quello pitagorico e 2) una certa vicinanza concettuale con Platone¹⁵⁸. Calcidio ci descrive dunque la dottrina di Numenio, non mancando di sottolineare come quest'ultimo fosse stato fortemente critico nei confronti di altri pitagorici:

[CCXCV] Adesso bisogna esaminare la dottrina di Pitagora. Numenio, esponente della scuola pitagorica, confuta la dottrina storica dei principi sulla base della dottrina pitagorica, con cui, secondo la sua opinione, si accorda pienamente quella platonica, e dice che Pitagora chiamò il dio col nome di 'monade' (*singularitas*) e la materia con quello di 'diade' (*silvam vero duitatis*); della diade dice poi che, in quanto indeterminata, essa è ingenerata; in altre parole, prima che fosse adornata e ottenesse forma e ordine, essa era senza nascita e senza origine, ma fu generata in quanto adornata e abbellita dal dio ordinatore (*deus digestor*) e perciò, poiché la generazione è una condizione successiva, quella sostanza ancora non adorna e non generata si dovrebbe ritenere tanto antica quanto il dio (*aequaevum deo*) da cui fu ordinata. Ma dice che alcuni Pitagorici non compresero correttamente il significato di questa dottrina e credettero che egli intendesse che anche quella diade indeterminata e immensa fosse stata creata dalla monade unica e sola la quale, venendo meno alla sua natura di monade, passò allo stato di diade. Essi sbagliavano, poiché in questo modo ciò che esisteva, vale a dire la monade, avrebbe cessato di esistere, mentre ciò che non esisteva, la diade, avrebbe cominciato a esistere e dio si sarebbe trasformato nella materia e la monade nella diade immensa e indeterminata. Ma una tale opinione non si addice nemmeno a gente scarsamente istruita. Infine, gli Stoici affermano che la materia è definita e limitata per sua

¹⁵² Cf. J. DILLON, *Monist and Dualist Tendencies in Platonism* in «ΕΧΟΛΗ» 1 (2007), pp. 38-50. Monisti sono, certamente, Eudoro, Moderato e Nicomaco; dualisti Plutarco, Attico e Numenio. Nell'antica Accademia una forma di dualismo era già stata teorizzata sia da Speusippo che da Senocrate, seppur con accezioni diverse.

¹⁵³ Cf. CALCIDIO, *In Tim.* cit., capp. CCLXXVI-CCLXXVIII.

¹⁵⁴ Cf. ID. *In Tim.*, capp. CCLXXIX-CCLXXXII.

¹⁵⁵ Cf. Ivi, capp. CCLXXXIII-CCLXXXVIII.

¹⁵⁶ Cf. Ivi, capp. CCLXXXIX-CCXCIV.

¹⁵⁷ Cf. Ivi, capp. CCX-CCXCIVII.

¹⁵⁸ Cf. E. VIMERCATI, *La materia e il male in Numenio di Apamea*, in «Filosofia e Teologia» 26 (2012), [pp. 77-92], pp. 77-78.

natura, Pitagora sostiene invece che essa è infinita e senza limiti (*infinita et sine limite*)¹⁵⁹ e, mentre essi pensano che ciò che è immenso per natura non possa essere ricondotto a un ordine e una misura, Pitagora afferma che ciò che sarà facoltà e potere del dio, e solo del dio: egli compie facilmente ciò che la natura non è capace di fare, poiché è più potente e più capace di ogni potere ed è tale che la natura stessa riceve le sue capacità¹⁶⁰.

Vengono qui presentati i caratteri generali della dottrina di Numenio che Calcidio descrive come genuinamente pitagorica. La connotazione della materia al rango di principio è condotta parallelamente ad una critica rivolta alla concezione deterministica stoica secondo la quale essa avrebbe un ruolo prettamente passivo e ricettivo. Analogamente a quanto pensava Platone – dice Numenio – la materia non sarebbe un elemento in qualche modo posteriore (temporalmente, ontologicamente e logicamente) alla monade (*singularitas*), ma assume a tutti gli effetti il carattere di principio originario¹⁶¹. Questa dottrina, si legge ancora nel commento di Calcidio, si ricollega direttamente alla cosiddetta dottrina dei principi dove la monade funge da *ousia* e la diade di grande e piccolo da *hyle*, in conformità con la testimonianza aristotelica¹⁶². L'idea secondo la quale la diade procede dalla monade, dice ancora Numenio, è frutto di un'interpretazione errata da parti di alcuni pitagorici che non hanno ben compreso la dottrina platonica, e condurrebbe a conseguenze teoretiche inaccettabili, come la derivazione della diade dalla monade e la conseguente alterazione ontologica

¹⁵⁹ Cf. *Et. Nicom.*, II, 5, 1106b29-30. Qui il riferimento potrebbe essere proprio a questa identificazione operata da Aristotele tra la diade e l'illimitato. Tuttavia, sembra evidente che Numenio abbia rielaborato teorie provenienti da diversi ambienti e diversi autori. Cf. F. JOURDAN, *La La matière à l'origine du mal chez Numénius (Fr. 43 et 52 Des Places)*, in «Philosophie Antique» 14 (2014), [pp. 185-235], p. 195.

¹⁶⁰ CALCIDIO, *In Tim.* CCXCV=fr. 52, 1-44: *Nunc iam Pythagoricum dogma recenseatur. Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma Platonium, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis; quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestore deo esse generatam, atque ita, quia generationis sit fortuna posterior, inornatum illud minime generatum aequaeuum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat. Sed non nullos Pythagoreos vim sententiae non recte assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante – non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur; quae opinio ne mediocriter quidem institutis hominibus competit; denique Stoicos definitam et limitatam silvam esse natura propria, Pythagoram vero infinitam et sine limite dicere, cumque illi quod natura sit immensum non posse ad modum atque ordinem redigi censeant, Pythagoram solius hanc dei fore virtutem ac potentiam asserere, ut quod natura efficere nequeat, deus facile possit, ut qui sit omni virtute potentior atque praestantior, et a quo natura ipsa vires mutuatur.* La traduzione dei passi del commentario di Calcidio è quella curata da MORESCHINI, *Calcidio* cit.

¹⁶¹ L'identificazione della monade con il primo dio resta un argomento estremamente complesso, poiché il primo dio nella prospettiva di Numenio non ha alcun contatto con la materia, poiché la sua natura assolutamente trascendente fa in modo che egli non prenda parte alla formazione del mondo in senso demiurgico-poietico (cf. ad es. fr. 11; 12; 15). Ciò, a mio avviso, rende tuttavia complicata l'esegesi del fr. 52 poiché nell'atto di spiegare il dualismo originario, ci si aspetterebbe di avere come 'protagonisti' la materia e il primo dio, mentre il posto di quest'ultimo viene preso dal demiurgo che qui viene chiamato *singularitas*, termine latino per designare la monade. A tal proposito cf. MÜLLER, *La doctrina de los principios* cit., p. 78; J. DILLON, *Orthodoxy and Eclecticism. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, in *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by J. Dillon – A. A. Long, Berkeley - Los Angeles 1988, [pp. 103-125], p. 123.

¹⁶² Cf. *Metaph.*, N 1, 1087b 5 sgg.

di quest'ultima. Il riferimento critico verso un filone interpretativo di matrice monista ha una sua controprova nella testimonianza di Alessandro Poliistore che troviamo presso Diogene Laerzio, il quale ci informa di quelle che potremmo definire le coordinate generali del Neopitagorismo di matrice monista.

Il principio di tutte le cose è la Monade; dalla Monade deriva la diade indefinita, come materia che fa da sostrato alla monade, e che è sua causa; dalla monade e dalla diade indefinita derivano i numeri; dai numeri derivano i punti, e da questi, a loro volta, le linee, da cui derivano le figure piane; e dalle figure piane derivano quelle solide, e da queste i corpi sensibili, i cui elementi sono quattro: fuoco, acqua, terra e aria. E da essi nasce il cosmo animato, intelligente, di forma sferica, che circonda la terra, situata nel mezzo, anch'essa di forma sferica e abitata tutt'attorno¹⁶³.

Questo testo descrive le fasi della generazione della materia a partire dalla monade, che funge da principio primo. In questo senso, la monade ha il ruolo di causa nei confronti del secondo principio. Tale processo viene a ripetersi progressivamente, dando vita a figure geometriche derivate e sempre più complesse.

Nel contesto specifico del fr. 52 la monade non corrisponde al primo dio, bensì al demiurgo; tale identificazione assume un ruolo decisivo¹⁶⁴. Fondamentale, in questo senso, è la definizione del demiurgo come *dio ordinatore* (*deus digestor*)¹⁶⁵. Se partiamo dal presupposto che il primo dio di Numenio è caratterizzato da una forma di intellesione assolutamente originaria, e che egli non prende parte all'azione sulla materia, non c'è dubbio che la divinità che agisce su quest'ultima e che fa in modo che essa passi da una condizione originaria di disordine ed indeterminatezza a una condizione

¹⁶³ ALESSANDRO POLIISTORE, *FGrHist*, 273 F93 *apud*. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VIII, 25: ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμὰς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα· ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυκον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην. Trad. it. a c. di Giovanni Reale in DIOGENE LAERZIO, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, a c. di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2006. Dillon, accanto ad Alessandro Poliistore, tra le persone poco istruite di cui parla Numenio possono essere incluse tutte quelle che non hanno una visione dualista dei principi. In pratica, la critica sarebbe velatamente anche contro Moderato e Nicomaco di Gerasa. Cf. DILLON, *Orthodoxy and Eclecticism* cit., p. 123; ID., *I medioplatonici* cit. pp. 385-388.

¹⁶⁴ Il primo dio, come vedremo, viene esonerato da ogni tipo di attività. Il fatto che sia il demiurgo a fungere da principio può indurre a credere che il sistema di Numenio, almeno per quel che riguarda lo stato originario della materia, possa essere inteso in senso piramidale: il Bene al vertice e la materia e il demiurgo come principi 'secondari' che interagiscono. Questo aspetto, tuttavia, meriterebbe di essere ulteriormente approfondito. Ci limitiamo, in questa sede, a descrivere il processo di interazione tra principi secondo quanto apprendiamo direttamente dal fr. 52.

¹⁶⁵ Des Places traduce il termine con *dieu Demiurge*: cf. DES PLACES, *Numénios* cit.; così anche JOURDAN, *La matière à l'origine du mal* cit.; VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. traduce con *dio ordinatore*, così come MORESCHINI, CALCIDIO, *In Tim.* cit. Cf. inoltre BOYS-STONES, *Platonist Philosophy* cit. L'autore rende il termine in senso generico come *god*. Fedele al testo latino anche Baltès, che traduce *ordenende Gott*: cf. H. DÖRRIE- M. BALTÈS, *Der Platonismus in der Antike*, Band IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/ Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Bausteine 101-124. Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

che prevede la presenza di ordine e misura, debba essere un'entità mediatrice che, in qualche modo, rende possibile la trasmissione del potere causale del Bene senza alterarne l'autentica semplicità: questa figura non può che essere il demiurgo¹⁶⁶. Tale identificazione non è un aspetto marginale. Ciò da un lato ribadisce la natura assolutamente inoperosa del primo dio¹⁶⁷, mentre dall'altro attribuisce alla materia la stessa co-eternità della monade. In questo modo, sebbene non venga detto esplicitamente, resta tuttavia aperta la domanda se il dualismo di Numenio debba essere circoscritto entro schemi rigidi¹⁶⁸. Ciò significa, che sebbene il primo dio sia considerato a tutti gli effetti principio in quanto elemento ontologicamente più perfetto di tutto il reale, è tuttavia il demiurgo che qui assume il ruolo di una delle due *archai*. Esso potrebbe essere stato inteso da Numenio in quanto deputato – per così dire – a trasmettere il carattere del primo dio sulla materia e determinare così un'interazione tra opposti che sarebbe altrimenti metafisicamente inconcepibile. Oltre a tali considerazioni, Numenio afferma che la materia è, in un certo senso, generata, nella misura in cui essa viene informata dal *deus digestor*. In tal modo, allora, essa assume un carattere di determinazione e può quindi venire definita generata (*generata*). Pertanto, tale generazione della materia è un processo che prevede la sua organizzazione in termini ontologici in seguito all'azione del dio demiurgo¹⁶⁹. La materia viene quindi descritta come infinita e senza limite, secondo gli schemi del platonismo esoterico delineati da Aristotele, e in aperta polemica con gli stoici. Nel prosieguo del fr. 52, Numenio polemizza apertamente contro questi ultimi:

[CCXCVI] Dunque anche Pitagora, secondo Numenio, pensa che la materia sia fluida e priva di qualità (*fluidam et sine qualitate*) e tuttavia non crede, come gli Stoici, che essa sia qualcosa di neutro, a metà tra il bene il male, del genere che essi definiscono «indifferente» (*indifferens*), ma di assolutamente dannoso. Infatti, come pensa anche Platone, il dio è l'origine e la causa del bene, la materia del male, ma indifferente è ciò che procede dalla forma e dalla materia, non dunque la materia stessa, ma il mondo, che è un misto della bontà della forma e del male della materia; e infine, secondo, secondo l'opinione degli uomini religiosi dell'antichità, il mondo è generato dalla provvidenza e insieme dalla necessità (*ex providentia et necessitate*)¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cf. MÜLLER, *La doctrina de los principios* cit., p. 68; VIMERCATI, *La materia e il male* cit., p. 83.

¹⁶⁷ Cf. fr. 12; 15.

¹⁶⁸ Non abbiamo prove che Numenio abbia avuto accesso ai testi degli apocrifi pitagorici, per cui la possibilità che il suo dualismo possa essere letto anche in una chiave simile a quella dello pseudo-Archita rimane un elemento solo congetturale.

¹⁶⁹ A tal riguardo, vale la pena riportare le parole di Vimercati: «Ora, se la materia è coeterna a Dio e se dio una sua “generazione” si può parlare solo in termini “organizzativi”, decade l'ipotesi che essa scaturisca direttamente dal principio monadico». Cf. VIMERCATI, *La materia e il male* cit., p. 84.

¹⁷⁰ CALCIDIO, *In Tim.*, CCXCVI: *Igitur Pythagoras quoque, inquit Numenius, fluidam et sine qualitate silvam esse censet nec tamen, ut Stoici, naturae mediae interque bonorum malorumque viciniam, quod genus illi appellant indifferens, sed plane noxiam. Deum quippe esse – ut etiam Platoni videtur – initium et causam bonorum, silvam malorum, at vero quod ex specie silvaeque sit, indifferens, non ergo silvam, sed mundum ex speciei bonitate silvaeque malitia*

Questo passaggio, intrinseco di riferimenti ad altre concezioni filosofiche, permette di comprendere con maggiore chiarezza la posizione critica nei confronti dello stoicismo. In primo luogo, sebbene la materia venga inizialmente connotata come fluida e priva di qualità (in conformità proprio alla dottrina stoica), Numenio sottolinea come, a differenza di Pitagora, essi non attribuiscono un carattere propriamente malvagio alla materia, definendola anzi come *fluida et sine qualitate et indifferens*¹⁷¹. Questa sostanziale divergenza che sussiste tra gli stoici e i pitagorici è fondata sulla diversa posizione in merito alla causa dei mali di questo mondo. Il nostro mondo non è perfetto, né tantomeno può identificarsi con il male in senso assoluto; ne consegue che esso è una sintesi di bene e male: il primo infuso dal *deus digestor (initium et causa bonorum)*, il secondo proprio della materia (*initium et causa malorum*) in virtù della sua stessa natura. Alcuni interpreti hanno messo in evidenza efficacemente come questa interpretazione della materia da parte di Numenio ricalchi in parte la polemica plutarchea contro gli stoici¹⁷²; ciononostante credo sia opportuno anche sottolineare come questo linguaggio, nonostante le difficoltà dovute alla traslitterazione dei termini greci in latino, abbia alcuni aspetti in comune con il dualismo del *De Principiis* dello pseudo-Archita¹⁷³. Infine, nell'ultima parte del passo citato (ll. 41-44) Numenio si rifà esplicitamente alla dottrina del *Timeo* introducendo nuovi termini all'interno del suo dualismo, sostenendo come il mondo sia una sintesi di provvidenza e necessità (*ex providentia et necessitate*). Il passo del *Timeo* in questione è 47e-48a:

temperatum; denique ex providentia et necessitate progenitum veterum theologorum scitis haberi. Trad. it. a c. di MORESCHINI, *Calcidio* cit.

¹⁷¹ Questo atteggiamento polemico di Numenio si spiega con un debito intellettuale nei confronti di Plutarco (Cf. *An Proc.* 1015B; *Def. Or.* 435-436F) il quale «accusava gli Stoici di introdurre il male nel cosmo 'a partire dal non essere (*ek tou me ontos*)' e cioè senza una derivazione causale e un processo generativo (*anaitios kai agenetos*)» Cf. VIMERCATI, *La materia e il male* cit., p. 81; alla nota n. 27. Tuttavia, come dimostra efficacemente Ferrari, la posizione del filosofo di Cheronea è tutt'altro che lineare, ma anzi oscilla tra opere dove viene messo in evidenza il carattere prettamente malvagio della materia, come in *De Is.* LVIII, in altre opere, come nel *De Anima procreatione* cf. F. FERRARI, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco* in «Museum Helveticum» 53 (1996), [pp. 44-55], p. 49: «la materia è certamente connotata in termini di pura passività, indifferenza, assenza di motricità». In questo senso, questa problematica associazione tra la mancanza di qualità e la malvagità della materia si presenta come un elemento di dissonanza tra Plutarco e Numenio. Cf. BALTES, *Numenios von Apamea* cit., pp. 255 e sgg.; OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism* cit. (alla nota 108), p. 72.

¹⁷² Cf. VIMERCATI, *La materia e il male* cit.; JOURDAN, *La matière à l'origine du mal* cit. Interessante sarebbe confrontare questa affinità nei confronti della tesi di Plutarco con l'ipotesi avanzata da Donini secondo la quale Numenio avrebbe polemizzato proprio con Plutarco per quanto riguarda il giudizio nei confronti della tradizione platonico-accademica. Cf. DONINI, *Testi e commenti* cit. p. 261.

¹⁷³ Nel *De Principiis* dello Pseudo-Archita viene presentato un dualismo di principi i quali vengono a relazionarsi unicamente in virtù dell'azione di un terzo dio che ne permette l'interazione. Lo schema proposto da Archita è quello di un dio causa del bene e delle cose ordinate, e di un principio del disordine e del male. Il terzo dio interviene proprio per rendere effettiva questa relazione che, altrimenti, altererebbe la natura originaria delle due *archai*. Nel dualismo numeniano, benché non venga mai fatto esplicitamente riferimento a una terza divinità esplicitamente, il compito di unificazione dei principi tocca al demiurgo, che funge da surrogato del primo dio. Cf. ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica* cit., pp. 17-54 a cui rimando anche per la dettagliata bibliografia.

Quanto detto fin qui, dunque, salvo qualche cenno, ha mostrato ciò che è stato prodotto dall'intelletto; ma bisogna aggiungere al nostro discorso anche ciò che si è prodotto in virtù della necessità. Infatti la genesi di questo mondo è avvenuta nella forma di una mescolanza che deriva dalla combinazione di necessità e intelletto; e, poiché l'intelletto dominava la necessità, persuadendola a realizzare per il meglio la maggior parte delle cose soggette alla generazione, in questo modo e a queste condizioni, in virtù della necessità vinta dalla persuasione intelligente, fu originariamente costituito il nostro universo¹⁷⁴.

In questo passo Timeo descrive l'azione dell'intelletto sul principio materiale, mostrando come quest'ultimo assuma un ruolo prettamente ricettivo nei confronti dell'intelligibile. La plasmazione della materia da parte del demiurgo e l'imposizione di un ordine razionale è il fattore necessario affinché venga a determinarsi il cosmo. Questo movimento ordinatore, come si comprende bene dal testo platonico, non è il frutto di un'interazione tra principi originari, bensì è il risultato dell'azione di un intelletto che rispecchia l'ordine e la perfezione del modello originario sul ricettacolo, quello che Aristotele chiama *partecipante* (*metaleptikon*), intendendo ciò che è potenzialmente in grado di ricevere qualcosa da qualcos'altro (in questo caso l'immagine dell'intelligibile da parte del demiurgo).

Nel prosieguito dell'esposizione contenuta nel fr. 52 Numenio sembra per certi versi accantonare l'immagine della materia come diade, che è oggetto della prima parte di questo frammento, per procedere ad altri aspetti metafisici peculiari del principio materiale. Riporto qui di seguito un lungo passaggio corrispondente ai capp. CCXCVII-CCXCIX:

[CCXCVII]. Dunque gli Stoici e Pitagora concordano sul fatto che la materia sia priva di forma e di qualità, ma Pitagora pensa che essa sia anche cattiva, gli Stoici che non sia né buona né cattiva. E perciò quando, procedendo, per così dire, sul loro cammino, incontrano qualche male e si chiede loro: «Da dove vengono allora i mali?», essi adducono come risposta che il principio dei mali è la malvagità, dal momento che secondo loro i principi delle cose sono due, il dio e la materia, e il dio è bene sommo ed eccellente, la materia, come credono, non è né bene né male. Ma Pitagora, non teme di difendere la verità, sia pure con affermazioni straordinarie e contro l'opinione comune: e dice che, se esiste la provvidenza, è necessario che esistano anche i mali, per il fatto che esiste la materia e che essa è di natura malvagia¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Tim.* 47e3-48a5. Traduzione di F. FRONTEROTTA, *Platone, Timeo*, Milano 2003 (2011²): Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένα γὰρ [48] [a] οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γινομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτα κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν.

¹⁷⁵ CALCIDIO, *In Tim.*, CCXCVII=Fr. 52, 44-58: *Silvam igitur informem et carentem qualitate tam Stoici quam Pythagoras consentiunt, sed Pythagoras malignam quoque, Stoici nec bonam nec malam. Dehinc, tamquam in progressu*

(...) Ma Numenio approva anche Platone, poiché afferma l'esistenza di due anime del mondo, una assolutamente buona, l'altra malvagia, che è evidentemente la materia; ed essa, sebbene si agiti nel disordine, tuttavia, poiché si muove di un proprio moto, è necessario che abbia vita e che sia vivificata da un'anima, secondo la norma di tutte le cose che si muovono per un moto innato. La materia, è inoltre ciò che dà origine e sovrintende alla parte sensibile dell'anima, in cui vi è qualcosa di materiale, di mortale e di simile al corpo, allo stesso modo in cui la parte razionale dell'anima ha il suo creatore nella ragione e nel dio. Perciò, questo mondo ha avuto origine da dio e dalla materia (Il. 64-76). [CCXCVIII] Dunque, secondo Platone il mondo ha ricevuto i suoi beni dalla generosità del dio, come da un padre, i mali, invece, si unirono ad esso per difetto della materia, che ne è la madre. E perciò si può comprendere che gli Stoici abbiano senza ragione chiamato in causa non so quale malvagità, dicendo che le cose che avvengono, avvengono per un moto degli astri. Ora, le stelle sono corpi e fuochi celesti; e certamente la materia è come la nutrice di tutti i corpi, così che anche quei disordini che il moto delle stelle causa in modo inutile e dannoso sembrano trarre origine dalla materia, che ha in sé una grande instabilità, e movimenti inconsulti e accidenti e una prefigurazione delle varie cose agitata e casuale. Perciò, se il dio la perfezionò, come dice Platone nel *Timeo*, e «la ricondusse all'ordine da uno stato di disordinata e convulsa agitazione», certamente questa instabilità priva di ordine era dovuta a un qualche caso e a una sorte sfavorevole, e non ai salutari disegni della provvidenza. Dunque secondo Pitagora l'anima della materia non è priva di sostanza, come moltissimi credono, e si oppone alla provvidenza, cercando di contrastarne i piani con la forza della sua natura malvagia; ma la provvidenza è opera e attività del dio, mentre l'irrazionalità cieca e casuale ha origine nella materia: risulta così evidente che, secondo Pitagora, la massa dell'universo fu costituita dall'unione di dio e della materia e, ugualmente, della provvidenza e del caso, ma, dopo che alla materia si aggiunse l'ordine, essa divenne davvero madre delle cose corporee e delle divinità generate. E la sua condizione era buona, nella maggior parte di essa, ma non in ogni sua parte, poiché il suo naturale difetto non poteva essere eliminato completamente (Il. 77-104). [CCXCIX] Il dio, dunque, con il suo grandioso potere, ordinava la materia e ne correggeva i difetti in ogni parte, ma senza distruggerli, perché non andasse completamente in rovina la natura della materia, e tuttavia non permettendo che essi si espandessero e si accrescessero senza ordine; ma ne trasformò completamente la condizione, abbellendola e adornandola, con raggiungere l'ordine alla confusione disordinata, la misura alla sregolatezza e la bellezza alla deformità, in modo tale che, pur rimanendo la sua natura intatta, essa potesse essere ricondotta e cambiata da uno stato

viae malis aliquot obviis, perrogati: «Unde igitur mala?» perversitatem seminarium malorum fore causati sunt. Nec expediunt adhuc, unde ipsa perversitas, cum iuxta illos duo sint initia rerum, deus et silva, deus summum et praecellens bonum, silva, ut censent, nec bonum nec malum. Sed Pythagoras assistere veritati miris licet et contra opinionem hominum operantibus asseverationibus non veretur; qui ait existente providentia mala quoque necessario substituisse, propterea quod silva sit et eadem sit malitia praedita. Trad. it. a c. di MORESCHINI, *Calcidio* cit.

sfavorevole ad una condizione felice. Infine Numenio dice - e dice bene - che la condizione degli esseri generati non è mai priva di difetti, né nelle membra umane, né in natura, né nei corpi degli animali, e nemmeno negli alberi e nelle piante, né nei frutti, né nell'aria, né nell'acqua, e nemmeno nello stesso cielo, dal momento che dovunque si mescola alla provvidenza una natura inferiore, che è come un qualcosa che contamina. Ed egli inoltre, sforzandosi di mostrare e, per così dire, portare alla luce la nuda immagine della materia, esorta ad eliminare a uno a uno tutti i corpi che, in seno alla materia, assumono alternativamente delle forme e cambiano aspetto vicendevolmente, e a considerare nella nostra mente ciò che è stato reso sgombro in seguito a questa operazione di svuotamento: e definisce ciò «materia» o «necessità». Da questa e dal dio è stato costituito l'apparato del mondo; e il dio agiva con la persuasione, la necessità obbediva. Questo è ciò che Pitagora afferma sull'origine delle cose (Il. 105-130)¹⁷⁶.

In questo passo il bersaglio polemico sono ancora una volta gli stoici. Numenio (sulla falsariga di Pitagora) sostiene che la materia debba avere una caratterizzazione intrinsecamente malvagia. Ciò è significativo proprio in chiave anti-stoica: la materia è infatti per gli stoici priva di ogni forma di determinazione. Per quel che riguarda Numenio, invece, la materia si determina in senso ontologico proprio in virtù della sua natura malvagia. Ciò è volto a rendere ragione non soltanto della materia come principio ontologicamente determinato, ma anche di essa come fonte dei mali.

¹⁷⁶CALCIDIO, in *Tim.* CCXCVII-CCXCIX=Fr. 52, 65-130: *Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur; quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus.* CCXCVIII=fr. 52, 76-104: *Igitur iuxta Platonem mundo bona sua dei tamquam patris liberalitate collata sunt, mala vero matris silvae vitio cohaeserunt. Qua ratione intellegi datur Stoicos frustra causari nescio quam perversitatem, cum quae proveniunt ex motu stellarum provenire dicant. Stellae porro corpora sunt ignesque caelites; omnium quippe corporum silva nutrix, ut etiam quae sidereus motus minus utiliter et improspere turbat originem trahere videantur ex silva, in qua est multa intemperies et improvidus impetus et casus atque ut libet exagitata praesumptio. Itaque si deus eam correxit, ut in Timaeo loquitur Plato, redegitque in ordinem ex incondita et turbulenta iactatione, certe confusa haec intemperies eius casu quodam et improspere sorte habebatur nec ex providentiae consultis salubribus. Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur, et adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus; sed providentia quidem est dei opus et officium, caeca vero fortuitaque temeritas ex prosapia silvae, ut sit evidens iuxta Pythagoram dei silvaeque, item providentiae fortunaeque coetu cunctae rei molem esse constructam, sed postquam silvae ornatus accesserit, ipsam quidem matrem esse factam corporeorum et nativorum deorum, fortunam vero eius prosperam esse magna ex parte, non tamen usquequaque, quoniam naturale vitium limari omnino nequiret.* CCXCIX=fr.52, 105-130: *Deus itaque silvam magnifica virtute combat vitiaque eius omnifariam corrigebat non interficiens, ne natura silvestris funditus interiret, nec vero permittens porrigi dilatarique passim; sed ut manente natura, quae ex incommodo habitu ad prosperitatem devocari commutarique possit, ordinem inordinatae confusioni, modum immoderationi et cultum foeditati coniungens totum statum eius illustrando atque exornando convertit. Denique negat inveniri Numenius – et recte negat – nimmunem a vitiis usquequaque generatorum fortunam, non in artibus hominum, non in natura, non in corporibus animalium, nec vero in arboribus aut stirpibus, non in frugibus non in aeris serie nec in aquae tractu, nec in ipso quidem caelo, ubique miscente se providentiae deterioris naturae quasi quodam piaculo. Idemque nudam silvae imaginem demonstrare et velut in lucem destituere studens detractis omnibus singillatim corporibus, quae gremio eius formas invicem mutantur et invicem mutant, ipsum illud quod ex egestione vacuatum est animo considerari iubet, eamque silvam et necessitatem cognominat; ex qua et deo mundi machinam constituisse deo persuadente, necessitate obsecundante. Haec est Pythagorae de originibus asseveratio.* Trad. it. a c. di MORESCHINI, *Calcidio* cit.

Oltre allo spirito polemico anti-stoico la connessione tra Pitagora e Platone da parte di Numenio viene ulteriormente rafforzata sulla base dell'adesione alla dottrina secondo la quale, nel contesto precosmico, il movimento caotico della materia sarebbe reso possibile in virtù della presenza di un'anima malvagia¹⁷⁷. La necessità di porre l'esistenza di un'anima malvagia opposta a un'anima buona e apportatrice di beni (*beneficentissima*) nello stato precosmico è volta a giustificare la possibilità di un movimento caotico originario che sarebbe impossibile senza un principio motore¹⁷⁸. L'esistenza di un'anima malvagia, che come è stato evidenziato da pressoché tutti gli studiosi risale direttamente alle *Leggi*¹⁷⁹, è stata accostata alla nozione di necessità (*ananke*) di cui si parla nel *Timeo*, riscuotendo una certa fortuna all'interno della corrente dualista del platonismo già a partire dall'antica Accademia. Da questo punto di vista, la figura di Senocrate ricopre un ruolo decisivo. Nello sviluppare il pensiero di Platone in chiave sistematica, Senocrate infatti pone al vertice del reale una coppia di principi, associando all'uno il ruolo della monade/ intelletto e alla diade quello dell'anima dell'universo¹⁸⁰.

Questa impostazione sistematica dei primi platonici è stato il punto di partenza per alcuni interpreti per considerare la storia del platonismo come caratterizzata da una certa continuità, basata sul fatto che alcune concezioni filosofiche presenti in autori medio- e neoplatonici fossero già individuabili *in nuce* tra i primi accademici¹⁸¹. Anche se alcune questioni sembrano in un certo senso palesare questa continuità, in termini sia contenutistici sia terminologici, la tesi di una dipendenza tra l'antica Accademia e il platonismo imperiale sembra essere superata, almeno in base a canoni di

¹⁷⁷ Anche in questo caso, l'influenza di Plutarco gioca un ruolo centrale. Cf. DILLON, *Monist and Dualist Tendencies* cit., pp. 11-12.

¹⁷⁸ Secondo Krämer l'*anima beneficentissima* corrisponde al secondo dio, ovvero al demiurgo, mentre Baltes la interpreta come il terzo dio, ossia il demiurgo nella misura in cui entra in contatto con la materia e le fornisce ordine e forma dando origine al cosmo. Cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 103 sgg.; BALTES, *Numenios von Apamea* cit., pp. 264-265; M. DÖRRIE, M. BALTES, C. PIETSCH, *Der Platonismus in der Antike. Die Philosophische Lehre des Platonismus*. Band VII,1: *Theologia Platonica*. Bausteine 182-205, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, pp. 476-480.

¹⁷⁹ Cf. *Leg.*, 896e 4 sgg.; Cf. FREDE, *Numenius* cit., pp. 1050-1054.

¹⁸⁰ Cf. SENOCRATE, fr. 213 Isnardi-Parente (=15 Heinze): «Senocrate figlio di Agatenore, di Calcedone, disse che l'uno e la diade sono dèi, e che l'uno, in quanto maschile, ha il ruolo di padre e regna nel cielo, e lo chiamiamo Zeus, dispari, intelletto (per lui questo è il primo dio); l'altra, in quanto divinità femminile, a buon diritto detta madre degli dèi, regge la sorte delle cose che sono al di sotto nel cielo; e questa è per lui l'anima dell'universo. Dei sono anche il cielo e gli astri ignei – questi sono gli dèi olimpici – e anche altri dèmoni invisibili che abitano le regioni al (di) sotto della luna». Cf. ISNARDI-PARENTE, *Senocrate e Ermodoro* cit. Oltre alla traduzione cf. anche il commento *ad loc.* pp. 400-404.

¹⁸¹ Per quel che riguarda in particolar modo Senocrate, Krämer ha cercato di individuare proprio in questo passo un pensiero antesignano a quello di Numenio sulla base di un'identificazione della diade con l'Anima del mondo e di quest'ultima con un'entità matematica (fr. 39). Cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 75 sgg. La forte dipendenza di Numenio dall'antica Accademia sostenuta da Krämer è stata successivamente ridimensionata da Baltes, cf. BALTES *Numenios von Apamea* cit., p. 248 sgg. Una tesi altrettanto 'cauta' nei confronti di una sovrapposizione tra Senocrate e Numenio è anche quella di FREDE, *Numenius* cit., pp. 1050-1054. Critico anche Dillon: cf. DILLON, *Xenocrates' Metaphysics* cit., p. 49.

riferimento rigidi¹⁸². Qui Numenio sembra prendere le distanze nei confronti dell'esegesi plutarchea¹⁸³.

Per quel che riguarda nello specifico il problema della materia, Plutarco si preoccupò di descrivere il movimento della materia prima dell'azione ordinatrice del demiurgo, motivando la possibilità di movimento in essa con la presenza di un'anima malvagia¹⁸⁴. In questo modo, l'anima malvagia diventa essa stessa l'origine del male¹⁸⁵. Numenio, invece, propone un'esegesi diversa, identificando l'anima malvagia delle *Leggi* con la stessa diade, per cui la materia stessa sarebbe la causa dei mali¹⁸⁶.

La terminologia allegorica adottata nel *Timeo* permette a Numenio di considerare la funzione della materia ricorrendo alla metafora parentale. Il cosmo, in quanto mistura di bene e male, ha due 'genitori' che sono in questo caso il *deus digestor*, che corrisponde al padre, e la *materia* che corrisponde alla madre¹⁸⁷. L'identificazione della materia con la madre è certamente fondata su un'esegesi di *Timeo* 51a, così come anche l'espressione secondo la quale la materia è una nutrice è riconducibile alla pagina 52d; mentre l'immagine del demiurgo come *pater* sembra essere un ulteriore riferimento al celebre passo 28c sgg.¹⁸⁸. A tal proposito, vale la pena riportare alcune parole di

¹⁸² Per quel che riguarda la tesi della continuità tra le varie fasi del platonismo cf. ad. es. P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Milano 1990 (ed. orig. The Hague 1953) e KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit.; una linea più moderata è quella seguita da DILLON, *I medioplatonici* cit., Baltus, cf. BALTUS *Numenios von Apamea* cit.; per quanto concerne Numenio cf. FREDE, *Numenius* cit.

¹⁸³ Secondo Hager è tuttavia possibile estendere il debito intellettuale di Numenio nei confronti di Plutarco anche per quel che riguarda un dualismo antropologico. Numenio, sottolinea Hager, sarebbe stato portavoce di una dottrina che vede anche nell'uomo stesso la presenza di due anime: una buona e l'altra malvagia. Cf. F. P. HAGER, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in «Museum Helveticum» 19.2 (1962), pp. 73-103, p. 84: «Wie bei Plutarch, so entspricht auch bei Numenius dem Dualismus in der Welt ein Dualismus im Menschen: Nach Porphyrius (bei Stob. Ecl. I 49, 25a p. 350, 27 f. W.) nahm Numenius auch im Menschen zwei Seelen an, eine vernünftige und eine vernunftlose [...]». Il riferimento è al fr. 43des Places (= T35 ed. Leemans, a cui fa riferimento Hager). Sul piano cosmologico, la differenza sostanziale tra la visione plutarchea e quella numeniana è descritta da Fabienne Jourdan in questi termini: Plutarco attribuisce la causa del male all'anima malvagia, mentre Numenio considera responsabile la materia. Cf. JOURDAN, *La matière à l'origine du mal* cit., p. 210: «Plutarque en reste à un tel raisonnement et considère alors que c'est une âme qui est à l'origine du mal dans le monde et considère alors que c'est une âme qui est à l'origine du mal dans le monde. Numénios préfère au contraire incriminer la matière, mais la matière telle qu'il la définit, c'est-à-dire ici moins comme un matériau pre-matière telle qu'il la définit, c'est-à-dire ici moins comme un matériau premier (conception qui n'est jamais exclue étant donné la référence au réceptacle du Timée), que comme le principe à l'origine du monde en tant que comme le principe à l'origine du monde en tant que dyade et nécessité, principe qui tient alors précisément son aspect positif et actif de cet aspect psychique qu'il revêt»; cf. inoltre, ALT, *Weltflucht und Weltbejahung* cit., p. 32.

¹⁸⁴ Questa descrizione sommaria della concezione plutarchea della materia ripercorre la ricostruzione fatta da Franco Ferrari, cf. FERRARI, *La generazione precosmica* cit. Sulla stessa linea di Plutarco anche Attico (cf. fr. 23 Des Places = PROCLO, *In Tim.*, I, 381, 26-382, 12 Diehl).

¹⁸⁵ Cf. Ivi, p. 49: «Anima malvagia e materia si co-appartengono da sempre e dunque una distinzione tra esse è possibile solamente dal punto di vista logico, dal momento che non esiste una sezione di tempo in cui siano separate, essendo il tempo, come sa ogni lettore del *Timeo*, generato insieme al cosmo».

¹⁸⁶ Cf. F. FERRARI, *Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica*, in *The World and Its Shadow-Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, [pp. 42-89], (alla nota n. 54) p. 74.

¹⁸⁷ Cf. *Enn.* III, 6 [26], 19, 1.

¹⁸⁸ La metafora parentale è presente anche in Senocrate e rappresenta un elemento a favore della tesi della continuità tra l'antica accademia e il platonismo imperiale. Egli definisce la materia madre degli dei (cf. fr. 213 Isnardi-Parente) Numenio ci ritorna anche alla fine del frammento, definendo la materia *madre degli dei corporei*. Cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 79.

Fabienne Jourdan la quale ha sintetizzato efficacemente questa operazione esegetica da parte di Numenio, sottolineando come il contesto pitagorico abbia influenzato l'esegesi del testo platonico: «Cette définition constitue une transformation pythagorisante ou une appropriation, inspirée par les vues de l'ancienne Académie, du troisième genre évoqué dans le *Timée*, transformation inséparable du changement de terme pour évoquer ce genre»¹⁸⁹. L'azione del dio demiurgo, analogamente a quanto si legge in *Tim.* 30a 4-5, riporta la materia da una condizione di assenza di provvidenza a una condizione di ordine. È a questo punto opportuno ricostruire il senso generale dell'intero passo.

La materia, a differenza di quanto sostengono gli stoici, non viene interpretata da Numenio come qualcosa privo di qualità ma, principalmente sulla base dell'esegesi del *Timeo* e delle *Leggi*, essa viene connotata in termini di sostanzialità, sebbene in termini negativi¹⁹⁰. Questa posizione permette a Numenio di ricollegare la sua interpretazione di Platone non soltanto con le *dottrine non scritte*, ma anche con alcuni elementi del *Timeo*, volti a legittimare un dualismo che egli non trova tra i suoi contemporanei neopitagorici. La questione della materia, dunque, sembra accomunare Plutarco e Numenio quantomeno sul dualismo, vale a dire sul fatto che l'intera realtà sia il prodotto dell'interazione tra due principi originari tra loro contrapposti. Il dio ordinatore e la materia assumono, rispettivamente, il ruolo di causa positiva (provvidenza, bontà, intelletto) e causa negativa (materialità, malvagità, necessità).

Questo punto di vista, come si è visto, è in controtendenza con quello che potremmo definire il 'filone monista' del platonismo dogmatico, che vede in Eudoro, Moderato e Nicomaco i suoi esponenti principali (e probabilmente i riferimenti critici di Numenio). Alla luce di ciò, il dualismo dio-materia assume contorni problematici anche per quella che sarà l'influenza su Plotino poiché, come sottolinea anche Dillon, egli è costretto a fare i conti con una tradizione del platonismo di matrice fortemente dualista¹⁹¹. Plotino, infatti, si troverà di fronte al problema di matrice numeniana di descrivere la natura della materia e il suo ruolo nella determinazione del cosmo. La materia, sebbene venga connotata come entità negativa, svolge tuttavia un ruolo sostanzialmente attivo nel pensiero di Numenio. Per quest'ultimo, sebbene la materia sia per certi versi accostabile al non-essere, è tuttavia un elemento determinante all'interno per spiegare l'esistenza dei corpi e del male nel modo¹⁹².

¹⁸⁹ JOURDAN, *La matière à l'origine du mal* cit., p. 190.

¹⁹⁰ Interessante è il modo in cui Plotino riaprirà la questione, affermando che è proprio la mancanza di qualità a rendere la materia un elemento negativo in termini metafisici. Cf. *Enn.* I, 8 [51], 10, 14-16.

¹⁹¹ Cf. DILLON, *Monist and Dualist Tendencies* cit., *passim*.

¹⁹² Cf. *Enn.* I, 8 [51], 8. Plotino ha la necessità di descrivere la materia come una realtà vera e propria, ma alla quale manca totalmente il carattere di determinazione. Inoltre, a differenza di Numenio, la materia plotiniana non può essere certo intesa come un principio originario. Ciononostante, anche Plotino rintraccia in essa la causa del male.

Nell'ottica plotiniana, la definizione stessa di materia sfocia quasi nell'aporia. Occorre altresì ribadire che l'esegesi proposta da Numenio non è circoscritta al solo *Timeo*, ma si presenta come esegesi parallela che coinvolge non soltanto le *Leggi*, ma anche le *dottrine non scritte*, ribadendo la continuità con la dottrina pitagorica. L'attribuzione di una natura attiva e al contempo malvagia alla materia permette a Numenio di salvaguardare la trascendenza del primo dio, il quale non è implicato in un processo di commistione metafisica per la generazione del cosmo che ne avrebbe problematicamente alterato l'assoluta semplicità. Inoltre, il frammento precedentemente citato potrebbe fare luce anche sulla natura del cosmo. L'azione del *deus digestor* sulla materia dà origine al cosmo sensibile che, tuttavia, avendo i caratteri di entrambi i principi per via della sua natura intermedia, viene considerato come divino. Questo aspetto è fondamentale sulla base della concezione dei tre dei che vedremo in seguito. Il fr. 52 sembra suggerire che il terzo dio/ cosmo, non esiste originariamente, ma viene a determinarsi ontologicamente mediante un processo di interazione tra i principi originari. Questo passaggio è centrale nell'ottica del presente studio, poiché mette in evidenza come la natura del terzo dio si determini a partire dalla relazione tra il demiurgo e la materia: per questo motivo anche nel terzo dio è presente una componente demiurgica, nella misura in cui il demiurgo dà forma e determinazione alla materia.

6. L'ontologia di Numenio: l'essere e l'intelligibile

Dopo aver descritto gli aspetti fondamentali del dualismo di Numenio, analizzando la natura della materia e le modalità con le quali essa entra in relazione con il demiurgo, possiamo adesso approfondire ulteriori aspetti della sua metafisica. La *Dreigötterlehre* di Numenio si presenta come una gerarchia metafisica di matrice onto-teologica in cui la natura delle varie divinità e le relazioni tra i livelli del reale costituisce un problema filosofico e filologico di difficile interpretazione. Ciò è dovuto soprattutto alla mancanza di linearità che si riscontra tra le diverse fonti a nostra disposizione¹⁹³. Ad esempio, Eusebio riporta spesso direttamente le parole dell'opera *Sul Bene* di Numenio¹⁹⁴, mentre Proclo ne ricostruisce la dottrina senza ricorrere a citazioni dirette¹⁹⁵: con ciò ci viene restituita un'immagine apparentemente non uniforme del pensiero di Numenio. Tuttavia, sebbene gli elementi di discordanza restino comunque non trascurabili, è possibile ricondurre le informazioni delle varie testimonianze a un quadro dottrinale di insieme. Nella difficoltà di ricostruzione della filosofia di Numenio, la dottrina del primo dio si presenta come una parziale eccezione.

Sebbene le varie testimonianze descrivano il primo principio numeniano attraverso espressioni e formule diverse, la sua natura di elemento assolutamente avulso da ogni tipo di attività cosmopoietica sembra tuttavia trovare accordo già tra gli interpreti antichi. Sia in Proclo che in Eusebio, infatti, le divergenze riguardano principalmente la figura del demiurgo e la sua azione ordinatrice sul cosmo, mentre per entrambi la natura del Bene come principio sembra essere riportata in maniera coerente¹⁹⁶. La natura del primo dio è infatti quella di essere il vertice metafisico e

¹⁹³ Cf. O'BRIEN, *Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 139: «There is a great difference in the quality of the fragments which we possess from Eusebius (actual quotations) and those obtained from other sources (Numenian texts altered by the writer) and one of the drawbacks of Des Places' 1973 edition is that it tends to treat both sets of fragments with an unjustified level of equality».

¹⁹⁴ Secondo Müller lo scopo di Eusebio sarebbe quello di mostrare una certa continuità tra i filosofi greci e la dottrina della trinità cristiana, Cf. MÜLLER, *La doctrina de los principios* cit., p. 69: «La razón de la ausencia de citas relativas al tercer dios es evidente: el propósito de Eusebio, como aclara explícitamente en el prólogo a este Libro XI, es mostrar el acuerdo que existe entre las doctrinas de los filósofos griegos, principalmente Platón, y las Escrituras». Una posizione simile è quella di Marco Zambon secondo cui la difficoltà maggiore per Eusebio sarebbe stata quella di conciliare il dualismo Bene/ materia con una dottrina compatibile con quella cristiana. Cf. ZAMBON, *Porphyre et le moyen Platonisme* cit., p. 206 sgg. A tal proposito cf. H. C. SAFFREY. *Un lecteur antique des oeuvres des Numénius: Eusèbe de Césarée*, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, pp. 145-153. Sulla priorità delle Scritture in Eusebio e sui rapporti con la dottrina platonica cf. ZAMBON, *Il confronto tra cristiani e platonici* cit., e KARAMANOLIS, *The Platonism of Eusebius of Caesarea* cit., pp. 171-191.

¹⁹⁵ Cf. PROCLO LICIO DIADOCO. *In Tim.*, 303, 27-304, 22.

¹⁹⁶ Per quel che riguarda Proclo, un rilievo interessante è quello che ci fornisce Harold Tarrant. Secondo lo studioso, Proclo sembra avere un atteggiamento altalenante nei confronti delle fonti, dipendente probabilmente dalla natura del trattato in oggetto. Cf. H. TARRANT, *Must Commentators know their Sources? Proclus' 'In Timaeum' and Numenius*, in «Bulletin of the Institut of Classical Studies. Supplement» 83 (2004), pp. 175-190: *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries: Volume One*, [pp. 175-190], p. 177: «In several cases it seems probable that he has read something of them [*scil.* The Middle Platonists]. Though in other is harder to assess. [...] If he depends upon the materials that others have already assembled, then this may explain why the *Timaeus-Commentary* seems rich in historical material attributed to named sources, the *Parmenides-Commentary* seems rich in unattributed

teologico del reale, senza tuttavia entrare in relazione con le realtà inferiori, dunque né con il principio materiale, né tantomeno con il dio demiurgo. Abbiamo già avuto modo di accennare al fatto che il pensiero di Numenio è caratterizzato da un dualismo di principi, sulla base di una concezione che rimanda direttamente a Platone e alla sua presunta adesione ad una dottrina pitagorea. Poiché il Bene non può entrare direttamente in contatto con la materia, l'azione ordinatrice su quest'ultima deve necessariamente essere attuata da un *deus digestor*, cioè il demiurgo. Il Bene, la cui natura è proprio quella di essere assolutamente semplice, rappresenta dunque il vertice del sistema di Numenio,

Come si è avuto modo di accennare in precedenza, le diverse testimonianze a nostra disposizione ci forniscono un quadro talvolta non omogeneo del pensiero numeniano. Per quel che riguarda gli scritti, la nostra fonte principale resta Eusebio che, come detto, ne riporta citazioni dirette. Particolarmente interessante per la presente ricerca sono i frammenti dell'opera *Sul Bene (Peri tagathou)*, mentre a proposito dell'altro scritto *Sull'infedeltà degli accademici nei confronti di Platone* abbiamo già parlato in precedenza¹⁹⁷. Al fine di fornire un'adeguata comprensione dei temi in oggetto, mi focalizzerò dapprima sulla descrizione dell'ontologia di Numenio seguendo l'ordine delle tematiche così come ci vengono presentate dai frammenti, prima di passare all'analisi e al commento dei passi dove emerge in maniera più marcata la concezione del reale in termini teologici¹⁹⁸.

Nell'ordine stabilito da Des Places, i primi dieci frammenti dell'opera di Numenio rivestono un ruolo strategico, in quanto in essi viene delineata una concezione dell'essere di matrice platonizzante¹⁹⁹. Il frammento 2, in particolar modo, descrive una sorta di tensione mistica verso il Bene, oggetto supremo della gerarchia ontologica. Il tentativo da parte dell'uomo di cogliere la natura originaria del primo dio non viene descritto come alla portata di tutti, ma presuppone un abbandono

material and the Alcibiades-Commentary seems not rich at all. It is quite possible that he simply draws on different styles of commentary for his historical materials». È probabile che, per quanto riguarda il *Commento al Timeo*, Proclo abbia avuto come fonte privilegiata Porfirio. Cf. a tal proposito MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit., (alla nota 31) p. 139. Anche Opsomer segue un approccio cauto per quanto riguarda il modo in cui le fonti presentano la dottrina di Numenio. Secondo lo studioso l'apparente contraddizione che si cela dietro la descrizione della teologia numeniana è dovuta al fatto che Proclo tenderebbe a presentare anche le dottrine dei suoi predecessori attraverso uno schema gerarchico molto preciso e molto ben scandito. Cf. OPSOMER, *Demiurges in Early Imperial Platonism* cit., p. 72: «By ascribing a twofold demiurgy to Numenius Proclus has simplified matters considerably. The duality that he had in mind corresponds to the distinction between Numenius' first and second god. There is, however, another way in which Numenius can speak of twofold demiurge, leaving aside the first cause, for the demiurge of becoming is himself twofold. I think it is safe to say that later Neoplatonists such as Proclus have difficulties understanding what exactly is going on in Numenius. Whereas Numenius allows for a dynamic continuum in which the boundaries between deities are not always sharp, in which entities dissolve into two and merge into one, Proclus insists on clear-cut, well-defined and stable distinctions».

¹⁹⁷ Sulla vita e le opere di Numenio cf. E. DI STEFANO. *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania 1993, pp. 17-23.

¹⁹⁸ Nelle prossime pagine seguirò l'ordine terminologico e argomentativo dei fr. 1b-8 dell'edizione Des Places.

¹⁹⁹ I fr. 1a; 2-8 sono tratti dalla *Preparatio Evangelica* di Eusebio, mentre i fr. 1b; 1c vengono dal *Contra Celsum* di Origene. Tra questi, infine, il fr. 4b è tratto dal *De natura hominis* di Nemesio di Emesa.

della condizione terrena a favore di una interazione diretta unicamente con il Bene²⁰⁰, che sembra in qualche modo ricordare la celebre definizione plotiniana dell'*aphele panta*²⁰¹. Il Bene, posto ovviamente al di là della dimensione corporea, è definito *indicibile e indescrivibile (aphatos kai adiegetos)*²⁰². Non solo. Esso, sulla falsariga di quanto dice Platone nella *Repubblica*, *trascende l'essenza (epochoumenon epi te ousia)*²⁰³. Nel fr. 3, in conformità con la dottrina platonica, Numenio descrive la natura dell'essere attraverso una sorta di *via negationis*²⁰⁴. L'essere autentico non si identifica né con i quattro elementi²⁰⁵, in virtù del fatto che i corpi sono delle realtà *generate e mutevoli*²⁰⁶, né tantomeno con la materia²⁰⁷.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente, come la materia risulti assolutamente priva di qualità e, in virtù di ciò, la sua natura risulti caotica e malvagia. Anche nel fr. 3 essa viene descritta come *incapace di tutto*²⁰⁸; *impotenza di permanere*²⁰⁹; *indeterminata e illimitata*²¹⁰. La materia viene inoltre definita *irrazionale e disordinata*²¹¹. Queste caratteristiche del principio materiale ovviamente non lo rendono identificabile con la natura autentica dell'essere, al quale non appartiene il mutamento né la generazione²¹², ma, al contrario, una natura stabile, perfetta e immutabile. Poiché l'essere è privo di ogni determinazione materiale, di conseguenza non ha alcuna caratteristica in comune con la materia in quanto tale, ma è evidente che la sua natura andrà ricercata tra quelle caratteristiche che, platonicamente, sono proprie dell'intelligibile. Dalla nozione di essere va inoltre esclusa anche ogni determinazione temporale, poiché di esso non si può dire né che un tempo fosse, né che mai sarà, in

²⁰⁰ Cf. fr. 2, 7-13; *Enn.* V.3 [49], 17, 38. La conoscenza del primo dio resta comunque circoscritta ad un ambito gnoseologico-dialettico, poiché la trascendenza del Bene non è da intendersi come al di là dell'essere, in quanto la sua natura appartiene al reame dell'intelligibile.

²⁰¹ Cf. *Enn.* V, 3 [49], 17, 38. Cf. anche ALCINOO, *Disaskalikos*, X, 4, 1 (= 165, 6 Hermann).

²⁰² Fr. 2, 14. Per una dettagliata analisi del fr. 2 cf. JOURDAN, *Une mystique de Numénius* cit. pp. 195-221. Si tornerà sul fr. 2 nel corso del capitolo 3 della presente ricerca.

²⁰³ Fr. 2, 16-17. Questa definizione si rivela fondamentale anche per la teologia numeniana. Essa può certamente ricollegarsi sia con quanto viene detto nel fr. 17 in merito alla natura iper-trascendente del primo dio rispetto al demiurgo, sia con la definizione di demiurgo dell'essenza che si trova nel fr. 16. Inoltre, sebbene Numenio non parli mai esplicitamente del bene in termini di *essere*, dai frammenti a nostra disposizione è possibile identificare il bene come il vertice di una gerarchia metafisica in termini ontologici. Ciò, come vedremo più dettagliatamente in seguito, non implica una sua iper-trascendenza. Cf. ALCINOO, *Didaskalikos*, X, 7 (=166, 7 Hermann).

²⁰⁴ Cf. FREDE, *Numenius* cit., p. 1050-1054.

²⁰⁵ Fr. 3, 1: *ta stoicheia ta tessara*.

²⁰⁶ Ivi 3, 5: *geneta kai palinagreta*.

²⁰⁷ Ivi, 3, 9: *hyle*. Questa concezione dell'essere è presente nel cap. X del *Didaskalikos* di Alcino. Diversi studiosi, hanno infatti messo in evidenza come la concezione dell'essere di Numenio risenta di questo *modus argumentandi*. Cf. ALCINOO, *Didaskalikos* X; H. DÖRRIE, *Zum Ursprung der Neoplatonischen Hypostasenlehre*, in «Hermes» 82.3 (1954), [pp. 331-342], (alla nota 7) p. 340; OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism* cit. (alla nota 79), p. 67.

²⁰⁸ Ivi, 10-11: *adynatos pantos*.

²⁰⁹ Ivi, 11-12: *arrostia tou menein*.

²¹⁰ Ivi, 12: *aoristos kai anenytos*.

²¹¹ Fr. 4, 3: *alogos ataktos*.

²¹² Queste definizioni in merito alla materia ripropongono sostanzialmente quanto detto da Calcidio nel *Commentario al Timeo*.

conformità con quanto si legge nel *Timeo*²¹³. Esso, pertanto, è *eterno*²¹⁴; *eternità*²¹⁵; *stabile*²¹⁶; *sempre identico a sé*²¹⁷. L'essere è *essenza ed essere*²¹⁸, e ciò corrisponde all'incorporeo che, a sua volta, ha come caratteristica quella di essere qualcosa di *non generato (me gegonegai)*²¹⁹.

I frammenti 7 e 8, in cui Numenio opera una identificazione tra l'essere, l'incorporeo e l'intelligibile²²⁰, possono essere compresi meglio attraverso una lettura congiunta. Egli cita a memoria il passo 27d6-28a2 del *Timeo*, e sostiene che la dottrina *ivi* espressa, benché riconducibile a Platone, potrebbe essere attribuita anche direttamente a Pitagora:

Che cosa è ciò che sempre è, senza avere generazione? E che cosa è ciò che diviene, senza mai essere? L'uno si coglie con l'intellezione associata al ragionamento, l'altro è oggetto di opinione associata a una sensazione irrazionale, poiché si genera e si corrompe, senza mai essere realmente²²¹.

Alla luce di quanto detto fin qui, questo richiamo esplicito alle parole del *Timeo* assume un significato decisivo, in quanto la distinzione tra essere e divenire è sviluppata a partire dalla dottrina platonica. Sulla base di quanto detto, è evidente che Numenio proponga un'identificazione tra la natura originaria dell'essere e il Bene. Si è avuto modo di accennare al fatto che la natura del primo dio non è quella di un'entità trascendente rispetto al piano dell'essere, come nella tradizione neoplatonica, ma piuttosto si connota come «der höchste Spitze des intelligiblen Bereichs, bzw. des Seienden», per

²¹³ Cf. *Tim.* 37e-38c. Questa definizione dell'essere come eterno avviene dopo che Platone ha identificato il modello con *ciò che sempre è senza avere generazione* (cf. 27d5: *ti to on aei, genesis de ouk echon*). Secondo Burnyeat il concetto di eternità sviluppato da Platone avrebbe le sue radici nel celebre passo biblico di *Es.* 3, 14 e nella dottrina di Parmenide, il quale concepisce l'essere come un eterno presente, svincolato da legami con il passato e il futuro; una concezione dell'essere che non ha a che fare con un dispiegamento attraverso passato e futuro. Cf. PARMENIDE, DK 28B 8, 5. Numenio, quindi, avrebbe sviluppato la sua concezione dell'essere sulla base del platonismo e, in maniera transitiva, con la tradizione ebraica. Cf. BURNYEAT, *Platonism in the Bible* cit., pp. 155-159.

²¹⁴ Fr. 5, 9 *aion*.

²¹⁵ *Ivi*, 19 *aidion*.

²¹⁶ *Ivi*, *bebaion*.

²¹⁷ *Ivi*, 19-20, *te estin aei kata tauton kai tauton*.

²¹⁸ fr. 6, 8: *ousia kai on*.

²¹⁹ Cfr. Fr. 1b, 6; fr. 4a, 28; 32; fr. 6, 15. In realtà nel fr. 1b *incorporeo* è il Bene, non l'essere. Ciò, tuttavia, è un argomento a favore del fatto che il primo dio di Numenio non si collochi in una dimensione superiore rispetto al piano dell'ontologia.

²²⁰ Cf. Fr. 7, 2: *To on eipon asomaton, touto de einai to noeton*. Questo riferimento all'intelligibile risulta prezioso, poiché è uno dei pochi punti dove Numenio sembra in qualche modo alludere alle idee, che Numenio menziona esplicitamente solo in rare occasioni. Cfr. ad. es. Fr. 18; 20 (dove si trova anche l'espressione *Idea del bene*); 46 per riferirsi alle forme. Problematica la definizione del fr. 16, su cui avremo modo di tornare. Ciononostante, risulta chiaro che il vertice del reale, cioè il bene, corrisponde all'intelligibile che, nell'ottica platonica nella quale si muove Numenio, corrisponde alle idee.

²²¹ Cf. *Ibid.*, 9-13=*Tim.* 27d6-28a2: 'Τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιηπτόν, τὸ δ' αὖ δόχη μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοηαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν'.

utilizzare un'espressione di Matthias Baltes²²². Il primo dio, in quanto idea del Bene, appartiene dunque al reame dell'essere; esso non è trascendente rispetto all'intelligibile poiché è esso stesso l'intelligibile, inteso nella sua connotazione più autentica²²³.

Il Bene, dal punto di vista ontologico, è al di là dell'essenza, senza tuttavia trascendere del tutto il piano dell'essere. Questa identità del Bene con la dimensione più autentica dell'essere verrà ulteriormente ribadita, come vedremo meglio in seguito, sulla base dell'attribuzione di una natura noetica e vitale al primo principio. La prospettiva di Numenio è dunque perfettamente coerente con gli aspetti fondamentali dell'ontologia platonica. La distinzione tra essere e divenire e tra i due piani del reale che sono deputati alla conoscenza del loro oggetto possono essere considerate le linee guida che permettono un'autentica comprensione della dottrina numeniana e che costituiscono la base della sua concezione teologica.

²²² Cf. H. DÖRRIE-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Band V: *Platonische Physik (im antiken Verständnis)*, II, Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart 1998, p.263. Per quel che riguarda la dimensione del primo principio come superiorità rispetto al piano intelligibile dell'essere e del pensiero cf. *Enn.* V, 4 [7], 2 (*arche ton panton*); V, 6 [24], 6 (*epekeina tou ontos*).

²²³ Cf. fr. 21, 1.

7. La struttura del reale secondo Numenio: la gerarchia teologica nel fr. 21

Nei paragrafi precedenti abbiamo analizzato il dibattito intorno all'orientalismo di Numenio, prendendo posizione a favore della tesi che lo vede come un esponente originale del platonismo pitagorizzante di età imperiale. Pertanto, sono state analizzate dapprima le fonti platoniche a cui egli si sarebbe ispirato per costituire il suo sistema e, in secondo luogo, abbiamo indagato la natura del dualismo dei principi; infine sono state affrontate le questioni legate all'ontologia. Sebbene questi temi risultino centrali, gli aspetti più complessi del pensiero di Numenio sono connessi, tuttavia, alla sua prospettiva teologica. Nelle prossime pagine intendo soffermarmi sui temi fondamentali della teologia numeniana, affrontando il problema della causalità nei suoi aspetti generali e dedicando particolare attenzione alla figura del demiurgo. La mia proposta interpretativa intende chiarire alcuni punti decisivi, per poi cercare di illustrare nei capitoli successivi in che misura alcune posizioni di Numenio possano essere state ereditate e rielaborate da Plotino.

In primo luogo, occorre ricordare come la struttura del sistema di Numenio non venga riportata in maniera omogenea da Eusebio e Proclo, che sono le nostre principali fonti in merito alle questioni teologiche. I problemi riguardano soprattutto lo statuto ontologico del secondo e del terzo dio (se essi siano due entità distinte o piuttosto una sola) e il ruolo del demiurgo quale divinità mediatrice tra il Bene e la materia²²⁴. La prima testimonianza che intendo analizzare in merito è il fr. 21, corrispondente a un passo del *Commento al Timeo* di Proclo, il quale descrive il sistema numeniano come articolato su tre livelli²²⁵:

Numenio celebra tre dei, e chiama il primo 'Padre', il secondo 'Produttore', il terzo 'Prodotto'; il cosmo, infatti, per lui è il terzo dio; perciò il suo demiurgo è duplice, il primo dio e il secondo, mentre il terzo è il prodotto demiurgico. È meglio infatti esprimersi così, piuttosto che come fa lui, che parla in maniera tragica di 'nonno', 'discendente', 'nipote'. Chi parla in questi termini annovera a torto il Bene come prima di queste cause; la natura del Bene, infatti, non è di essere vincolato a qualcosa, né di avere una posizione che sia seconda a qualcun'altro²²⁶.

²²⁴ Per una buona discussione del tema in generale cf. DES PLACES, *Numénios* cit., pp. 10-14; FREDE, *Numenius* cit., pp. 1054-1070.

²²⁵ Secondo Alexandra Michalewski Proclo descrive il sistema di Numenio sulla base di quello di Plotino, vale a dire secondo una gerarchia teologizzante che prende le mosse dall'esegesi del *Parmenide*. Per questo motivo, secondo la studiosa, Proclo sarebbe critico nei confronti di Numenio, il quale avrebbe attribuito al primo dio l'appellativo di 'Padre' separandolo dall'artefice che invece, nella prospettiva procliana, sono appellativi per la medesima divinità in quanto il primo principio è totalmente trascendente. Per Proclo, quindi, Plotino sarebbe stato il primo a comprendere il fatto che la natura del demiurgo debba essere separata dal primo principio, dando il via a una tradizione di pensiero che culmina in Siriano e, in seguito, con Proclo stesso. Cf. MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit., p138 sgg.

²²⁶ Fr. 21: Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δευτέρον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. Ἄμεινον γὰρ οὕτω λέγειν ἢ ὡς ἐκεῖνος λέγει προστραγῶδων, πάππων, ἔγγονων, ἀπόγονων. Ὁ δὲ ταῦτα λέγων πρῶτον μὲν οὐκ ὀρθῶς τάγαθὸν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις· οὐ γὰρ πέφυκεν

Le parole di Proclo descrivono il sistema di Numenio come una gerarchia di matrice onto-teologica²²⁷. I termini ‘padre’ e ‘produttore’, che qui sono associati a due divinità distinte, vengono certamente ricavati dall’esegesi del celebre passo 28c 3-5 del *Timeo*, dove Platone esprime la difficoltà nel definire, in termini sia concettuali sia proposizionali, la natura della causa dell’universo²²⁸. Timeo fa riferimento al demiurgo come ‘artefice e padre’ attribuendo i due termini alla medesima entità, antepoendo addirittura il termine ‘artefice’ a quello di ‘padre’²²⁹. Numenio interpreta dunque il passo applicando una strategica inversione di termini²³⁰. Questa mossa esegetica si rivela funzionale al fine di concepire i termini *pater* e *poiètes* come distinti e quindi compatibili con una visione gerarchica del reale²³¹. In questo modo, Numenio ha la possibilità di rielaborare in maniera strategica le parole di Platone, distinguendo due divinità e ponendo il padre al di sopra dell’artefice. Le espressioni che si trovano in questa sezione del *Timeo*, unitamente al celebre passo 312e 1-4 della seconda epistola, permettono a Numenio di concepire una divisione del reale articolato su tre livelli²³². Infine, per quanto riguarda il terzo dio, esso viene definito in questo caso come *cosmo e prodotto demiurgico*, senza tuttavia fare ulteriori riferimenti alla sua natura intellettuale. Torneremo tra breve su queste definizioni.

Interessante è inoltre il riferimento alla metafora parentale che Proclo attribuisce allo stile tragico-enfatico di Numenio, che si traduce nell’utilizzo di termini poco ‘tecnici’ come ‘avo’ oppure

ἐκεῖνο συζεύγυσθαι τισιν οὐδὲ δευτέραν ἔχειν ἄλλου τάξιν. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. con alcune modifiche. Ho scelto di tradurre il verbo *anumneo* con un generico ‘celebrare’, in quanto mi sembra sia il termine che maggiormente riesce a rendere l’idea di un inno celebrativo della divinità in senso sacrale e che, allo stesso tempo, tenga presente dello stile enfatico di Numenio così come ce lo riporta lo stesso Proclo. Cf. Des Places, *Numenius*, fr. 22, p. 60 il quale propone l’efficace traduzione termine ‘proclame’. Cf. H. G. LIDDELL- R. SCOTT, *Greek - English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1940 il quale propone la formula ‘praise in song’ che allude proprio alla celebrazione di una dività mediante inni e canti.

²²⁷ Secondo Krämer tale distinzione in tre dei sarebbe legittimata dall’analogia suddivisione *monas, duas, e ouranos/ kosmos* che si trova in Senocrate. Cfr. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., pp. 81-83. Festugière, invece, considera il terzo dio come il ‘pensiero pensato’, vale a dire il cosmo così come pensato nella mente del demiurgo. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation IV* cit. pp. 123-124.

²²⁸ Cf. VORWERK, *Maker or Father?* cit., pp. 88-93.

²²⁹ Cf. *Tim.* 28c 3-5. L’identificazione del padre e/o dell’artefice con una qualche divinità è una lettura medioplatonica che risulta in un certo senso illegittima, in quanto questi termini in Platone non sono attribuiti a un dio alcuno, ma a una generica e non meglio specificata *causa*.

²³⁰ Cf. FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer* cit., p. 58 sgg.

²³¹ Sulla strategia esegetica adottata da Numenio cf. ZAMBON, *Porphyre et le Moyen Platonisme* cit., p. 224. Vale la pena, a tal proposito, di riportare le parole di Gabriela Müller, cf. MÜLLER, *Patèr kai poiētés* cit., p. 52.: «Numenio es probablemente el exponente más claro dentro del platonismo medio de una tendencia exegética jerarquizante de la teología platónica. La diferenciación de dos instancias dentro del ámbito divino, como hemos visto, encuentra un punto de apoyo en este pasaje del *Timeo*, pero a la vez tiene su origen en una peculiar lectura de la analogía del sol que aparece en República VI interpretada en sentido metafísico o teológico pero también cosmológico». Franco Ferrari, oltre a rimarcare l’aspetto che potremmo definire strategico di questa chiave di lettura del passo del *Timeo*, affronta la questione dal punto di vista anche di altri autori medioplatonici. Cf. FERRARI, *Poiètes kai pater* cit., pp. 43-58, p. 50 sgg.

²³² Cf. *supra*, cap. I §4.

‘nonno’ (*pappos*) per descrivere il Bene²³³. L’utilizzo di questo termine potrebbe alludere all’intenzione di voler connotare il primo dio con il carattere dell’iper-trascendenza: se infatti parlare di *pater* significa già di per sé alludere ad una causa originaria, il termine ‘nonno’ serve a rimarcare ulteriormente l’assoluta originarietà del primo principio nei confronti delle cause inferiori. Proclo ci informa inoltre della natura duplice del demiurgo in riferimento al primo e al secondo dio²³⁴. Questa *impasse* ha portato alcuni studiosi a ritenere non del tutto affidabile la testimonianza del *Commento al Timeo* poiché, come vedremo, al primo dio non dovrebbe essere attribuita alcuna attività causale²³⁵. Tuttavia, con ogni probabilità, Numenio si avvale di un particolare linguaggio pur cercando di rimanere fedele alla terminologia di Platone. È il caso, ad esempio, del sostantivo *eggonon* attribuito al demiurgo, che rimanda direttamente al termine utilizzato da Socrate nella *Repubblica* per definire il sole²³⁶. Anche la natura del terzo dio, qui descritto semplicemente come opera demiurgica, assume caratteri problematici. Numenio parla in questo contesto del cosmo in termini teologici riprendendo la definizione che si trova nel passo 92c 7 del *Timeo* dove il cosmo viene definito un ‘dio sensibile’ (*theos aisthetos*). Ad ogni modo, come vedremo meglio nel corso della presente ricerca, il termine *poiema* potrebbe anche riferirsi all’anima del mondo, descritta nel *Timeo* proprio come il risultato della composizione dell’identico e del diverso da parte del demiurgo²³⁷.

²³³ Cf. DES PLACES, *Numénius* cit., il quale preferisce la traduzione ‘avo’ (*aioul*), tuttavia il termine *pappos* può essere inteso anche come ‘nonno’.

²³⁴ È probabile che qui l’allusione sia alla distinzione tra demiurgo dell’essenza e demiurgo della generazione, che analizzeremo a proposito del fr. 16.

²³⁵ Su questo punto cf. J. DILLON, *Numenius. Some ontological Questions*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement» 94.2 (2007), [pp. 397-402], p. 400: «I feel that we have to believe that Numenius did use this terminology, as there is little point in Proclus concocting this out of thin air, but one can only suppose that he was indulging in one of those flights of eloquence of which he is capable. On the evidence of the verbatim fragments, Proclus seems to be getting two things wrong here. First of all, as we can gather from the verbatim fragments, the 'creator' does not comprise the first and second gods, but rather the second and third gods; and, by the same token, the third god is not to be separated from the second, but is simply his lower aspect».

²³⁶ A tal proposito Mauro Bonazzi ha avanzato un’interessante ipotesi, ponendo l’accento proprio sulle affinità filosofiche e terminologiche che il filosofo di Apamea avrebbe ereditato dalla celebre metafora solare (*Resp.* 508a4 e sgg.). Lo studioso prende le mosse dalla testimonianza di Proclo (Cf. Fr. 21, 6) in cui il secondo dio viene definito *eggonos* (discendente) come il sole nella *Repubblica*. (cf. *Resp.* 508b 13: ἔκγονον τοῦ ἀγαθοῦ, ovvero ‘la prole del buono’ secondo la traduzione di VEGETTI, *Platone. Repubblica* cit., mettendo in luce l’affinità terminologica tra il frammento di Numenio e il testo platonico. Cf. M. BONAZZI, *Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea* in «Methexis» 17 (2004), pp. 71-84. Per quanto riguarda Numenio, il sostantivo *eggonos* viene tradotto come ‘discendente’ da Vimercati: cf. VIMERCATI, *Medioplatonici. Testimonianze e frammenti* (si veda anche la numero 32 del paragrafo dedicato a Numenio, dove viene proposta anche l’alternativa ‘figlio’); ‘fils’ da Des Places. Cf. DES PLACES, *Numénius* cit.; Su questa linea cf. R. PETTY, *Fragments of Numenius of Apamea*, Bodmin and King’s Lynn 2012: ‘son’; cf. inoltre BOYS-STONES, *Platonist Philosophy* cit., il quale traduce più marcatamente ‘offspring’, cioè progenie: La traduzione di questo sostantivo si rivela problematica alla luce del fatto che qui Proclo adotta, volutamente, un atteggiamento allo stesso tempo ironico e polemico nei confronti di Numenio, affermando che egli *si esprime alla maniera dei tragici* (cf. Fr. 21, 6: *legein prostragodon*). Ritornando alla proposta di Bonazzi, lo studioso sostiene che la figura del secondo dio andrebbe interpretata negli stessi termini del sole della *Repubblica*, il quale è in un certo senso causa del cosmo sensibile. Questa tesi, pertanto, tende a depotenziare il valore del demiurgo come entità metafisica, ponendo l’accento *de facto* sul sole e sulla generazione del cosmo. Secondo Lisi, invece, il termine *eggonos* riferito al demiurgo vuole rimandare semplicemente a un rapporto di dipendenza ontologica del demiurgo dal primo dio. Cf. F. L. LISI, *Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de Filosofía» 27 (1977), [pp. 111-130], pp. 123; 129.

²³⁷ Cf. *Tim.* 34a ssg. Cf. L. BRISSON, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1998, in part. pp. 270-275; cf. F. M. CORNFORD, *Plato’s*

Il fr. 21 presenta dunque i caratteri generali della gerarchia di Numenio, così come viene descritta da Proclo. La natura gerarchica del sistema numeniano impone che al vertice si trovi un principio primo, che rappresenta il sommo grado di perfezione. Il primo dio, che come vedremo si identifica con l'idea del Bene della *Repubblica*, è totalmente estraneo all'azione causale in virtù della sua natura originaria, ragione per cui si serve – per così dire - delle divinità inferiori per agire causalmente sul cosmo. Nel prossimo paragrafo analizzeremo i caratteri generali del primo dio e le ragioni filosofiche della sua trascendenza.

Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a Running Commentary, Indianapolis-Cambridge 1937, pp. 53-97; cf. F. KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München-Leipzig 2004, in part. pp. 127-138; ID., *Que fait et qui est le démiurge dans le Timée?* in «Études Platoniciennes» 4 (2007), pp. 129-150; ID. *Disorderly Motion and the World Soul in Plato's Timaios*, in *World Soul-Anima Mundi*, ed. by C. Helmig. With the Assistance of L. Marongiu, Berlin-Boston 2019, pp. 63-76. Per una lettura del passo 35a-b del Timeo alla luce anche dei giudizi di Aristotele cf. F. L. LISI, *La construcción del alma del mundo en el Timeo (35a-b) y la tradición indirecta*, in *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, ed. by T. Calvo-L. Brisson, Sankt Augustin 1997 pp. 251-259.

8. La natura del primo dio come intelletto, essere ed essenza

Finora abbiamo avuto modo di accennare solo brevemente a come la gerarchia di Numenio sia organizzata secondo una relazione tra livelli di realtà di matrice onto-teologica che ha nel Bene (il primo dio) il suo vertice. Vedremo come la natura originaria del primo dio e il suo stato di perfezione implichi l'assenza in esso di una componente cosmopoietica. In virtù di ciò, nella prospettiva di Numenio, questo compito viene attribuito al demiurgo: quest'ultimo plasma la materia e dà vita al cosmo proprio in virtù del fatto che il primo dio permane nella sua dimensione di assoluta e semplice inoperosità trascendente. Nel presente capitolo si cercherà di delineare meglio il concetto di Bene così come teorizzato da Numenio, al fine di comprendere il suo *status* nella gerarchia teologica e, in seguito, l'azione che il demiurgo svolge per trasmettere la potenza causale del primo principio. Il Bene è dunque il punto di partenza della nostra indagine, in quanto è il principio primo e autentico teorizzato da Numenio; pertanto, la sua natura è quella più semplice e più originaria rispetto alle realtà inferiori.

Il primo dio viene presentato a più riprese come una figura eminente, regale, al di sopra delle realtà inferiori, come nel caso del fr. 11 dove viene ribadita la sua natura semplice e autoreferenziale²³⁸. Tuttavia, i riferimenti più significativi alla natura autarchica e statica del primo dio si trovano in particolare nel fr. 12, dove Numenio fa ricorso alla celebre immagine del *basileus*:

E, infatti, se è necessario che il Primo non agisca come un demiurgo, bisogna ritenere che il Primo dio sia padre del dio demiurgico. Se dunque indagassimo il principio demiurgico asserendo che colui che preesiste deve poter agire in modo preminente, sarebbe probabilmente questo l'inizio del ragionamento; [...] il Primo dio resta inoperoso in tutte quante le attività, ed è re, mentre il dio demiurgico funge da guida, muovendosi per il cielo²³⁹.

Il frammento riporta alcune delle differenze fondamentali che sussistono tra il primo dio e il demiurgo. In primo luogo, viene detto esplicitamente che al primo dio non può essere attribuito il ruolo di demiurgo; ciò significa che il primo dio non è coinvolto in alcun tipo di azione causale: la sua natura è dunque caratterizzata da un'assoluta trascendenza rispetto alle realtà metafisiche inferiori. L'immagine del *basileus* ha destato un grande interesse tra gli studiosi, che non hanno

²³⁸ Cf. fr. 11, 12-13: *ho theos men protos en eautou on estin aplous*.

²³⁹ Fr. 12, 2-8, 12-14: Καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρὴ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. Εἰ μὲν οὖν περὶ τοῦ δημιουργικοῦ ζητοῖμεν, φάσκοντες δεῖν τὸν πρότερον ὑπάρξαντα οὕτως ἂν ποιεῖν ἔχειν διαφερόντως, εἰκυῖα ἢ πρόσσδος αὐτῆ γεγονυῖα ἂν εἴη τοῦ λόγου. [...] τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἄργον εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα. Trad. it. a. c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

mancato di sottolineare la matrice platonica di tale espressione²⁴⁰. Secondo Harold Tarrant, Numenio avrebbe importato questa immagine del re dalla *Repubblica*, ma anche dal *Filebo*²⁴¹ e, soprattutto, dal

*Politico*²⁴². Ciononostante, gli studiosi sono piuttosto concordi ad affidare il ruolo di fonte privilegiata anche alla *Lettera II*, per quel che riguarda la terminologia legata al re e alla reggenza²⁴³.

In che senso il primo dio viene dunque definito inattivo (*argos*)? Questa assenza di attività assume sostanzialmente il significato di una mancanza di un ruolo attivo nella genesi del cosmo e, di conseguenza, anche in relazione al principio materiale. Ciononostante, come vedremo, ad esso viene comunque associata una certa attività e l'attribuzione di una natura intellettuale. Sebbene Numenio non si esprima esplicitamente in questi termini, possiamo comunque dedurre che queste caratteristiche non possono che tradursi in una forma di autoreferenzialità del primo principio. Al demiurgo è invece associato un vero e proprio movimento, che dal punto di vista metafisico, si traduce nel suo intervento sul cosmo. La natura stabile del primo dio viene riproposta da Numenio anche in altri frammenti, dove viene sottolineata la differenza ontologica rispetto alla seconda causa:

Queste sono dunque le vite, rispettivamente, del Primo e del Secondo dio. È chiaro che il Primo dio sarà stabile, mentre invece il Secondo è in movimento; il Primo si occupa degli intelligibili, mentre il Secondo si occupa degli intelligibili e dei sensibili. E non stupirti se ho detto questo: udrai infatti qualcosa di molto più sorprendente. Infatti, rispetto al movimento inerente al Secondo, affermo che la stabilità inerente al Primo è un movimento connaturato, da cui l'ordine del cosmo, la permanenza eterna e la salvezza si effondono su tutte le cose²⁴⁴.

In questo frammento Numenio fa cenno alla *vita* del primo principio. L'attribuzione della vita al primo principio verrà sostanzialmente abbandonata all'interno della tradizione neoplatonica, ove esso

²⁴⁰ Una prima fonte di Numenio è quasi certamente la *Repubblica*, dove si trova il parallelo tra il Bene e il sole: il primo regna sull'ambito del noetico mentre l'altro sul mondo visibile. Cf. *Resp.* 509d 1-4. Per una discussione sull'immagine del *basileus* in Numenio cf. H. DÖRRIE, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, in «Revue Internationale de Philosophie» 92, vol 24 (1970), [pp. 217-235], pp. 219-220.

²⁴¹ Cf. *Phil.* 30d 1-2: ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν. Sull'identità del primo dio con l'Uno del *Filebo* cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation IV* cit. p. 124.

²⁴² Cf. TARRANT, *Numenius, Neopythagoreanism* cit. La tesi di Tarrant considera la natura del dialogo che, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (III, 58) avrebbe avuto come sottotitolo *Sulla sovranità (peri basileias)*. Cf. anche KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 71, nota n. 175.

²⁴³ Cf. *Ep. II*, 312e 1-4.

²⁴⁴ Fr. 15: εἰσι δ' οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρώτος θεὸς ἔσται ἐστῶς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἐστὶ κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρώτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά. Μὴ θαυμάσης δ' εἰ τοῦτ' ἔφη· πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἄντι γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσούσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κινήσιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit

è inteso come assolutamente trascendente rispetto alla dimensione intelligibile²⁴⁵. Abbiamo già visto a proposito dell'ontologia, come Numenio associ il primo dio all'intelligibile e, di conseguenza, sulla base del *Sofista* platonico, ad esso appartenga una natura in un certo senso vitale²⁴⁶. In virtù di ciò, poiché il primo dio rappresenta il vertice ontologico del reale, è possibile attribuirgli un carattere di dinamicità, seppur in maniera assolutamente originaria; vedremo come questa caratteristica non ne pregiudichi la natura trascendente.

Per quel che riguarda il primo dio, il suo rivolgersi agli intelligibili va ricondotto sostanzialmente alla sua natura autoreferenziale e alla sua identificazione con l'intelligibile, inteso come insieme dei *noeta*. Infatti, nel fr. 22, dove Numenio identifica esplicitamente il primo dio con il vivente intelligibile del *Timeo*, esso rappresenta la totalità dell'intelligibile. Numenio, dunque, sembra qui intendere i *noeta* proprio nel senso di 'insieme degli intelligibili', i quali si trovano nell'unità indifferenziata del primo principio. Dal canto suo, il dio demiurgo, secondo quanto afferma Numenio, si occupa sia degli intelligibili sia dei sensibili. Questa considerazione si riferisce probabilmente al fatto che il demiurgo viene descritto a più riprese come una divinità duplicemente orientata: da un lato, egli infatti contempla il primo dio, dall'altro esso svolge un ruolo attivo nella determinazione del cosmo²⁴⁷. Caratteristica peculiare del primo dio è poi quella di essere stabile (*estós*): come è dunque possibile conciliare la natura dinamica del primo dio con la sua stabilità? L'espressione *stabilità come movimento connaturato*, apparentemente ossimorica, indica, con ogni probabilità, il fatto che nel primo dio la natura vitale del bene va nettamente distinta dall'attività demiurgica: in questo senso il primo dio è in movimento in quanto implica in sé la natura vitale dell'essere, ma al tempo stesso risulta stabile nella sua trascendenza rispetto a ogni diretta attività di effettiva plasmazione, che connota invece la natura del demiurgo²⁴⁸. Infine, dal primo dio dipende anche l'ordine cosmico, benché il Bene non svolga un ruolo poietico: alla stregua del motore immobile aristotelico, si può concludere che per Numenio il primo dio non esercita un ruolo causale

²⁴⁵ Numenio utilizza qui il termine *bios* per riferirsi alla vita, mentre per definire il Bene in quanto paradigma intelligibile utilizza il termine *zoon*, riprendendo il testo del *Timeo*. Questa distinzione tra *bios* e *zoe* in qualche modo anticipa il medesimo problema semantico che si trova anche in Plotino, il quale sembra utilizzare *bios* per riferirsi alla dimensione antropologica della vita e *zoe* per riferirsi invece alla natura vitale propria del pensiero; tuttavia, questa distinzione in Plotino non sembra essere così netta, ma assume caratteri problematici. Sull'utilizzo di questi due termini nelle *Enneadi* cf. C. LO CASTO, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017, pp. 56-65.

²⁴⁶ Cf. *Soph.* 248d-e; cf. FREDE, *Numenius* cit., pp. 1062-1063.

²⁴⁷ Avremo modo di tornare su questo punto e di analizzare più a fondo il legame che sussiste tra il primo dio e la nozione di *ousia* nel fr. 16. Tuttavia, un'altra chiave di lettura risulta plausibile. È possibile, infatti, che il termine *noeta*, riferito al demiurgo, riguardi un secondo livello eidetico. In questo senso, mentre il primo dio ha come oggetto – per così dire – se stesso, il demiurgo sarebbe rivolto sia verso se stesso che verso ciò che metafisicamente si trova più in basso. Infatti, nel fr. 16, troveremo il termine *autopoiesis* riferito al demiurgo che rimanda ad una problematica concezione di autoreferenzialità.

²⁴⁸ Seguo, in questo caso, la proposta di interpretazione di O'Brien, che associa il riferimento al movimento del primo dio proprio a un'allusione alla sua natura vitale. Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 151.

attivo sul cosmo, ma ne è piuttosto garante in virtù della sua stessa esistenza, che funge da modello per le realtà che da esso dipendono e che operano, invece, attivamente.

Diversi studiosi hanno associato questa concezione del Bene alla natura del primo principio così come viene descritta da Alcinoo nel capitolo X del *Didaskalikos*:

Pur essendo immobile, il primo dio agisce sul cosmo come il sole agisce sulla vista, quando essa si rivolge a lui, e come l'oggetto desiderato muove il desiderio, pur restando immobile; così appunto questo intelletto muoverà l'intelletto di tutto il cielo²⁴⁹.

L'influenza di Alcinoo su Numenio è una questione ben consolidata nel dibattito storiografico²⁵⁰. Il passo del *Didaskalikos* descrive un aspetto della natura del primo principio in Alcinoo che ci permette di comprendere meglio anche il carattere del Bene in Numenio così come ci viene descritto nel fr. 15. Alcinoo fa evidentemente riferimento, da un lato, alla celebre metafora solare della *Repubblica*²⁵¹, mentre dall'altro è in lui presente la dottrina aristotelica del primo motore immobile²⁵². La caratteristica del dio aristotelico è proprio quella di essere la causa finale fondamentale, che governa l'ordine cosmico essendo oggetto di desiderio sulla base della sua stessa natura di atto puro²⁵³. Più avanti nel corso del capitolo X, Alcinoo ribadisce infatti come il pensiero di sé da parte del primo dio, corrisponda all'idea²⁵⁴; questa associazione del carattere intelligibile con quello noetico-intellettivo verrà ripresa proprio da Numenio nella sua identificazione del Bene con l'idea/*ousia*.

²⁴⁹ ALCINOO, *Didaskalikos* X, 164, 24-27: Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος, αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτον κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχον. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

²⁵⁰ Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation IV* cit. p. 131; DODDS, *The Parmenides of Plato* cit., p. 132; cf. DÖRRIE, *Zum Ursprung* cit., pp. 340 sgg. Per quel che riguarda l'utilizzo della dottrina del motore immobile da parte di Alcinoo cf. O'MEARA, *Structures hiérarchique* cit., p. 21 sgg.; sull'indicibilità del primo principio in Alcinoo Cf. M. ABBATE, *Non dicibilità del Primo dio e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos di Alcinoo*, in Arrethos Theos. *L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a c. di F. Calabi, Pisa 2002, pp. 55-75; di 'platonismo aristotelizzante' a proposito del primo principio sia in Numenio che in Alcinoo parla invece Armstrong; cf. ARMSTRONG, *The Architecture* cit., p. 5.

²⁵¹ Cf. *Resp.* 506d8-509b 9.

²⁵² Per quanto riguarda gli aspetti generali in merito all'influenza di Aristotele sugli autori medioplatonici si veda il fondamentale studio di Moraux. Cf. P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i greci*. trad. it. a c. di V. Cicero, 3 voll., vol. II.2: *L'aristotelismo dei non aristotelici*, Milano 2000 (ed orig. Berlin-New York 1984). Il tentativo di armonizzare il pensiero di Aristotele con quello di Platone è stato messo in atto da molti medioplatonici sulla base del fatto che molti autori non consideravano le tesi dello Stagirita in contraddizione con quelle di Platone; tuttavia, l'autore mette in guardia come questa armonia tra le tesi non debba essere considerata alla stregua di un'identità. In alcuni casi, il pensiero di Platone veniva anzi nettamente distinto da quello di Aristotele, in quanto considerato superiore. Il più determinato sostenitore di quest'ultima posizione fu certamente Attico. Cf. GERSON, *What is Platonism?* cit., pp. 259; 269-276. Per interessanti considerazioni sulle strategie esegetiche dei Platonici nei confronti di Aristotele cf. P. DONINI, *Platonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, a c. di M. Bonazzi-P. Donini, Berlin-New York 2011, [pp. 283-296], p. 220 sgg.

²⁵³ Cf. *Metaph.* XII, 1071b 12 sgg.; 6, 1072a 21 sgg.

²⁵⁴ Cf. ALCINOO, *Didask.* X, 164, 31-34: «Pertanto, egli penserà eternamente se stesso e i suoi pensieri, e questa sua stessa attività è l'idea. Inoltre, il primo dio è eterno, ineffabile, in sé perfetto, cioè privo di bisogni, eternamente compiuto, cioè perfetto in tutti i sensi: divinità, sostanzialità, verità, proporzione, bene» (Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδιός ἐστιν, ῥρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀποσδεής, ἀειτελής τουτέστιν αἰεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντη τέλειος· θεϊότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν). Trad. it a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

Alcinoo descrive la natura intellettuale del primo principio in termini espliciti, mentre vedremo come in Numenio questo aspetto non emerga con altrettanta chiarezza. Tuttavia, in una serie di studi recenti, Alexandra Michalewski ha corroborato la tesi di un'ispirazione aristotelica da parte dello stesso Numenio sulla base del carattere vitale e attivo del primo dio e dell'analogia con altri testi platonici sostenendo che «Le premier dieu est également nommé 'ce qui est vivant' dans le fragment 22, à la suite d'un collage entre *Métaphysique* Λ et *Timée* 39e 7. Cet être n'est pas une réalité statique: il est dit exercer un *phronein*, qui recèle un degré d'unité bien supérieur au noein»²⁵⁵. Il primo dio, analogamente al primo motore immobile aristotelico, è dunque causa dell'ordine cosmico, pur non agendo direttamente su di esso. Non a caso, come la stessa Michalewski ha messo in luce, il primo dio numeniano è caratterizzato dal *phronein*, che può essere inteso come una forma di pensiero che attiene anche ad una componente provvidenziale e di organizzazione del cosmo²⁵⁶. Il carattere intellettuale del primo dio viene ripreso da Numenio in molti altri frammenti; il pensiero, infatti, coincide anche con l'essere e la sua natura intelligibile, concezione in base alla quale essere e pensiero vengono posti sullo stesso piano. La natura intellettuale del Bene viene inoltre ribadita da Numenio nel fondamentale fr. 17, dove esso viene descritto nei termini di un *nous* originario:

Poiché Platone sapeva che tra gli uomini il demiurgo è il solo ad essere conosciuto, mentre il primo intelletto, chiamato anche essere in sé, presso di loro è totalmente sconosciuto, per questo ha parlato come uno che dicesse così: «Uomini, l'intelletto che vi immaginate non è primo, ma è preceduto da un altro intelletto, superiore e più divino»²⁵⁷.

Numenio qui identifica il primo dio con un intelletto preminente che, al contempo, corrisponde alla forma più autentica dell'essere. Questo parallelo tra il Bene e l'essere in sé ricorda la celebre definizione della *Repubblica*, in base alla quale l'idea del Bene va identificata con «la parte più luminosa dell'essere»²⁵⁸. Qui l'obiettivo di Numenio non è solo di porre, ancora una volta, l'accento sul fatto che al primo dio appartenga una dimensione intellettuale, ma, come vedremo, anche di

²⁵⁵ MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible* cit., p. 94.

²⁵⁶ L'associazione del *phronein* al primo principio viene sostenuta nel fr. 19 dove si legge che il demiurgo partecipa del primo dio mediante il pensiero. Il verbo *phroneo* allude a un tipo di razionalità che, in un certo senso, ha anche una valenza pratica. Sulla base della natura inoperosa del primo dio a cui più volte abbiamo fatto riferimento, è possibile concludere che questa forma di pensiero propria del primo principio alluda a una dimensione di provvidenza che viene tuttavia esercitata in maniera indiretta, ma che è comunque garanzia onto-teologica dell'ordine e della stabilità del cosmo.

²⁵⁷ Fr. 17: Ἐπειδὴ ἤδει ὁ πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μὲντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόον, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν ὡσπερ ἄν τις οὕτω λέγοι· Ὁ ἄνθρωποι, ὃν τοπάχετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος'. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

²⁵⁸ Cf. *Resp.* 518c 9: *to phanotaton tou ontos*.

stabilire una distinzione netta tra quest'ultimo e il demiurgo²⁵⁹: il primo sarebbe al di là della comprensione umana a differenza del demiurgo che è, invece, noto agli uomini. Questa distinzione tra il primo e il secondo dio legittima l'operazione esegetica compiuta da Numenio sulla base del passo 28c 3-5 del *Timeo* e finalizzata alla distinzione tra *pater* e *poietes*, che vengono così intese come due entità distinte; tale distinzione viene a sua volta messa in relazione con la difficoltà di identificare la causa originaria dell'universo²⁶⁰. Questo passo ha generato un grande dibattito tra gli studiosi, per via di una somiglianza molto evidente con un frammento degli *Oracoli Caldaici*²⁶¹.

Il tema della trascendenza del Bene verrà inoltre ripreso anche a proposito del fr. 16, dove Numenio sembra alludere alla possibilità che esso sia ulteriormente trascendente rispetto al piano dell'*ousia*, riprendendo e sviluppando una tesi che è accennata nel fr. 2²⁶². Nel fr. 17, la natura della superiorità del primo principio è circoscritta all'ambito gnoseologico, in quanto Numenio allude al fatto che il primo intelletto non è conosciuto dagli uomini: occorre sottolineare come il primo dio non sia inconoscibile, ma non conosciuto (*agnooumenon*). Se teniamo presente che il Bene appartiene all'ambito dell'essere, in quanto primo intelletto, il fatto che esso non sia conosciuto dalla moltitudine degli uomini, rimanendo per essa sconosciuto, allude probabilmente al fatto che per conoscere i principi primi occorre avere una conoscenza filosofica e una preparazione dialettica che non tutti gli uomini posseggono. A mio avviso, la natura intellettuale del primo rende non praticabile l'ipotesi che

²⁵⁹ La distinzione tra un dio ignoto, antecedente ad ogni realtà e inconoscibile è un concetto gnostico che potrebbe aver avuto una certa influenza proprio su Numenio. Secondo Norden, questo aspetto sarebbe il vero punto di contatto con la gnosi valentiniana; cf. *supra*, alla nota 63; Per un ulteriore riferimento a un legame con la gnosi cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 156. Contrario alla tesi del 'Numenio gnostico' certamente Dodds, che analizza le varie accezioni dell'aggettivo *agnostos* proprio a partire da un'analisi della tesi di Norden. Secondo Dodds, che chiama in causa sia il *Parmenide* che la *Lettera VII*, l'inconoscibilità del primo principio è un concetto dalle varie sfumature e che, per molti versi, era già ben presente allo stesso Platone. Cf. E. DODDS, *Proclus. Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1933 (1963²), pp. 310-313 (*Appendix I: The unknown God in Neoplatonism*).

²⁶⁰ Cf. OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism* cit., p. 68: «Before being in an ordinary sense, there is an eminent kind of being, identified with the father, i.e. with the supreme god. It is this highest god, says Numenius, whom Plato calls unknowable, not the demiurge. This means that Numenius took the "difficulty to find and to express in words" from Tim. 28c 4-5 (εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας: most ἀδύνατον λέγειν) to refer primarily to the father, not to the maker people have some idea of the maker, and therefore think they know the father, i.e. the first god, but they do not». Cf., inoltre, FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato* cit., pp. 69-72.

²⁶¹ Cf. *Oracoli Caldaici*, a. c. di A. TONELLI, Milano 2016, fr. 7 Des Places: «Tutte le cose il Padre portò a compimento, e le affidò all'Intelletto Secondo, che voi tutti, razza di mortali, chiamate Primo». Come sottolinea opportunamente Dillon, non è chiaro se sia stato Numenio ad influenzare l'autore degli oracoli o *viceversa*; data la complessità del tema mi limiterò a rimandare ai principali studi che hanno affrontato direttamente la questione. Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., pp. 407-408. A tal riguardo cf. anche FESTUGIÈRE, *La Révélation* III cit. p. 53 sgg.; IV p. 132-135; ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie* cit., pp. 84-89. A favore della priorità degli Oracoli rispetto a Numenio cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., pp. 10-11: «The Oracles say 'The Father entrusted all things to a second Mind, which all ye race of men call the first' (p. 14 Kroll). Numenius has 'It is as if Plato said 'Ye men, that Mind ye guess at is not the first; prior to it is another Mind, older and more divine'. The two passages agree closely in expression as well as thought. But which is the original? My own suspicion is that the Oracles are the original, since the address to mankind is both natural and usual in oracles, whereas in a philosophical dialogue it is anything but usual and has in fact the air of being dragged in by Numenius».

²⁶² Nel fr. 2, 16-17. Numenio allude a una trascendenza dell'essere rispetto all'essenza. Tuttavia, esso rimane comunque compreso all'interno di una dimensione intelligibile.

la conoscenza del Bene sia da intendersi in maniera estatica: la sua natura di primo intelletto lo pone *de facto* al di sopra dell'*ousia* del demiurgo, ma non siamo ancora nell'ambito della trascendenza radicale propria del neoplatonismo²⁶³.

In questa parte dedicata alla teologia di Numenio si è cercato in primo luogo di fornire una preliminare delineazione della natura del primo dio. Il Bene rappresenta il vertice assoluto del reale ed è caratterizzato da un'assenza di attività demiurgica; esso non prende cioè parte alla formazione del cosmo, né interagisce metafisicamente con la materia. Allo stesso tempo, essendo la sua natura originaria oggetto di contemplazione da parte delle realtà inferiori e in particolare da parte del demiurgo, la sua esistenza garantisce in modo più o meno diretto l'ordine del cosmo. Infine, la natura intellettiva e dinamica del Bene e la sua inoperosità possono perfettamente coesistere all'interno della prospettiva teologica di Numenio, poiché esse rinviano rispettivamente all'identificazione del primo principio con il puro intelligibile e alla sua trascendenza rispetto a una forma di causalità poetica.

Numenio, quindi, considera il primo principio come essere in senso autentico; al contempo la sua natura trascende l'ambito di cui fa parte il demiurgo. Il divino artefice si rivela una figura chiave nel pensiero numeniano, poiché permette la trasmissione della natura del Bene verso le realtà inferiori, benché il primo principio non svolga direttamente una funzione demiurgica o causativa. In relazione a quanto detto, la concezione del Bene come intelletto non si traduce quindi in una trascendenza rispetto al piano intelligibile, cioè a quello dell'essere. In modo radicalmente diverso da Numenio, Plotino, invece, identificherà il *Nous*, ovvero la seconda ipostasi, con la realtà intelligibile, mentre porrà il principio primo al di là dell'essere e del pensiero.

²⁶³ Per un'opinione contraria cf. DODDS. *Proclus, Elements of Theology* cit., p. 312.

9. La duplice natura del demiurgo e la mediazione con la materia: analisi dei fr. 11 e 18

Dopo aver delineato i caratteri fondamentali del primo dio, intendo affrontare l'analisi della natura del dio demiurgo e il suo rapporto con il Bene. La figura del dio demiurgo, così come teorizzata da Numenio, ha suscitato un particolare interesse da parte degli studiosi, soprattutto per quanto riguarda la questione della sua relazione ontologica nei confronti del terzo dio. Sebbene l'azione demiurgica venga quasi sempre chiamata in causa nell'ambito della cosmogenesi, la sua funzione sembra andare ben oltre rispetto a quella di un mediatore divino tra la trascendenza del primo dio e le realtà inferiori. Non a caso, in Numenio il dio demiurgo non viene identificato con il primo principio, ma riveste un ruolo più definito, identificandosi con il secondo livello di realtà. Ciò è significativo, poiché sembra in qualche modo riprendere letteralmente ciò che Platone dice nel *Timeo*, quando attribuisce proprio al demiurgo il ruolo di artigiano del mondo, la cui azione permette al paradigma eidetico di fungere 'attivamente' da modello per il mondo sensibile. Al fine di comprendere i motivi che inducono Numenio, a differenza di altri medioplatonici, a non identificare il demiurgo con il livello più alto della realtà, occorre in primo luogo indagare qual sia la funzione che egli attribuisce al secondo dio, vale a dire in che senso una esegesi per certi versi letterale del *Timeo* sia funzionale alla delineazione di alcuni cardini teorici del suo sistema metafisico-teologico.

Nei frammenti a nostra disposizione, Numenio allude diverse volte e con differenti accezioni al demiurgo, anche per quanto concerne il demiurgo le fonti sembrano presentare una dottrina non sempre chiara e omogenea. Abbiamo già visto in precedenza, a proposito del fr. 21, come Proclo interpreti il sistema di Numenio distinguendo in esso tre dei e le possibili ragioni di questa esegesi. Per quanto riguarda il demiurgo, la sua natura ci viene presentata in altro modo nel fr.11 da Eusebio di Cesarea, che nella sua *Praeparatio Evangelica* cita direttamente l'opera *Sul Bene* di Numenio:

[...] Il primo dio, che dimora in se stesso, è semplice, perché interamente rivolto su di sé, non è affatto divisibile; il secondo e il terzo dio sono uno solo (*ho theos mentoi ho deuterosthai tritos estin eis*); quando però si trova associato alla materia, che è diade, egli la unifica, ma viene scisso (*schizetai*) da quella, che ha un carattere concupiscibile (*epithymetikon*) ed è fluida. Ora, non essendo rivolto all'intelligibile, (perché sarebbe stato rivolto su di sé), dato che guarda la materia, preoccupandosi di essa si dimentica di se stesso. Entra in contatto con il sensibile, se ne prende cura e lo eleva anche al proprio carattere, poiché il suo desiderio si è rivolto alla materia²⁶⁴.

²⁶⁴ Fr. 11, 12-21: (...) Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαίρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλην δυάδι οὐσῆ ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεῦσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἄω πρὸς ἑαυτῷ)

Numenio riprende qui alcuni concetti già espressi nei frammenti che abbiamo analizzato e che riguardano la natura del primo dio come entità autarchica, assolutamente semplice e inattiva. Ciò che ci interessa specificamente in questo caso è quanto egli afferma a proposito della natura del dio demiurgo in modo da poter comprendere quale siano il ruolo e il significato che il demiurgo assume nella gerarchia numeniana. Il testo si riferisce in primo luogo al ruolo della materia, che viene descritta, analogamente a quanto abbiamo già ritrovato in Calcidio (fr. 52), come fluida, concupiscibile e diade. Tuttavia, l'affermazione più problematica concerne il fatto che il secondo e il terzo dio sono *uno* (*heis*).

Questo passaggio del fr. 11 ha suscitato un ampio dibattito tra i critici, poiché questa affermazione appare incompatibile con la dottrina dei tre dei, così come descritta da Proclo²⁶⁵. Occorre pertanto interrogarsi sul significato metafisico di questa unità e le relative implicazioni. Numenio sostiene che la differenziazione avviene in seguito all'azione della materia sul demiurgo il quale per un verso permane in una condizione di contemplazione, mentre dall'altro si trova in contatto diretto con il principio materiale²⁶⁶. Ma come intendere tale relazione? Abbiamo già detto a proposito del fr. 52 che, analogamente a quanto fa Platone nel *Timeo*, è possibile che Numenio stia facendo riferimento qui a due momenti diversi della generazione cosmica²⁶⁷. Pertanto, il dio demiurgo, nell'atto di fornire ordine e determinazione alla materia, non si rivolge più unicamente all'intelligibile, ma compie un'azione cosmopoietica. In tal senso esso – per così dire – abbandona la sua natura meramente contemplativa, rivolgendosi alla materia e agendo su di essa.

Questa immagine, caratterizzata da vari elementi metaforici, sembra suggerire che alla natura del demiurgo appartenga anche un carattere prettamente poietico-artigianale: l'azione del demiurgo

διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται. Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης.

²⁶⁵ La questione intorno al numero degli dei presenti nel cosmo di Numenio ha prodotto un vivace dibattito tra gli studiosi. Secondo Merlan Numenio concepisce solo due dei, poiché il terzo viene a costituirsi soltanto mediante un contatto con la materia. Cf. MERLAN, *Drei Anmerkungen* cit., p. 139: «Nur indem er sich der ὕλη zuwendet, wird zweite Gott gespalten, und nur in diesem Sinne gibt es drei Götter». Critici con questa posizione sono soprattutto Krämer e Frede, quali pensano che il secondo dio corrisponda all'anima del mondo, e non al demiurgo. Cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 73 sgg.; FREDE, *Numenius* cit., p. 1056-1057. Sulla questione è recentemente tornata MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit., pp. 138-146.

²⁶⁶ Il verbo utilizzato al medio è *schizo* che allude propriamente a una separazione in termini fisici. Possiamo quindi intendere questo passaggio fondamentale come una vera e propria divisione, in termini metafisici, provocata dall'azione della materia. Cf. LIDDEL-SCOTT, *Greek-English Lexicon* cit.: *to cleave*, mentre Des Places traduce con *scindé*. Cf. DES PLACES, *Numenius* cit.

Quest'ultima, assume i caratteri di un ente malvagio, che agisce sulla base della sua natura volitiva (*epithymetike*) in virtù della quale essa svolge un ruolo attivo sul demiurgo e – in un certo senso – ne compromette la perfezione ontologica.

²⁶⁷ Come già detto a proposito del fr. 52, non è chiaro se Numenio si riferisca a una creazione effettiva, oppure ad una sequenzialità di matrice logico-ontologica. Il dubbio è a mio avviso legittimo soprattutto se si considera che egli interpreta una figura come quella del demiurgo in senso fortemente letterale, attribuendogli una realtà metafisica autonoma, senza identificarlo con nessun altro livello del reale.

non può ridursi semplicemente a un'attività contemplativa rivolta verso l'intelligibile; egli deve altresì adempiere al suo compito di artigiano cosmico, in quanto la sua natura è intrinsecamente orientata anche verso il principio materiale, per fornire a quest'ultimo l'ordine e la determinazione che derivano dalla contemplazione del primo dio²⁶⁸. In quest'ottica, allora, assume contorni più definiti l'immagine della materia che viene elevata dal demiurgo al proprio carattere: mediante la determinazione del principio materiale viene determinata la natura del cosmo, che è il terzo dio: questo processo può essere considerato come la descrizione della nascita dell'universo dal punto di vista onto-teologico.

Ma in che senso allora il demiurgo e il cosmo sono uno? A mio avviso, il secondo e il terzo dio vanno considerati come livelli di realtà non del tutto distinti, ma unificati proprio sulla base del fatto che entrambi sono due aspetti differenziati di un'unica natura demiurgica. In sostanza, il terzo dio è metafisicamente il prodotto dell'interazione tra il demiurgo e la materia; esso si determina quindi come entità teologica specifica e condivide parte della sua essenza con il secondo dio. Il demiurgo, allora, sembra includere in sé due distinti caratteri: Numenio non ammette l'esistenza di due demiurghi distinti, ma di uno solo. Nell'interazione con la materia il demiurgo rimane per un verso stabile e contemplativo, mentre parte della sua natura intelligibile viene commista alla materia dando vita al cosmo; per questo motivo il demiurgo è sia il secondo dio contemplativo, sia il cosmo inteso come ordine cosmico, sintesi del rapporto metafisico tra la materia e l'intelligibile. La demiurgia per Numenio si suddivide nella sfera causale del secondo dio e nell'attività cosmopoietico-ordinatrice che determina la natura del terzo.

Il demiurgo, quindi, ha una natura intermedia tra il Bene e la materia, sulla quale agisce. Un'ulteriore spiegazione del rapporto demiurgo-materia si trova nel fr. 18, dove Numenio prende le mosse da una celebre immagine platonica:

(...) Un pilota che naviga in mare aperto, seduto sul timone, dirige la nave dal suo posto di comando, ma i suoi occhi e la sua mente sono tesi dritti verso l'etere, alla volta celeste, e la sua rotta gli proviene dall'alto attraverso il cielo, quando naviga quaggiù sul mare; così anche il demiurgo, che tiene stretta la materia con l'armonia, per evitare che si spezzino gli ormeggi e che vada alla deriva, resta seduto su di essa come su una nave sul mare; ne dirige l'armonia, governandola per mezzo delle Idee, e guarda al cielo, al dio superiore che attira i suoi occhi, e riceve la facoltà di giudizio dalla contemplazione, e l'impulso dal desiderio²⁶⁹.

²⁶⁸ Frede associa un carattere desiderativo all'intelletto già in *Tim.* 39e 7-9. Lo studioso asserisce che la facoltà creatrice del demiurgo non è soltanto una produzione inerziale – per così dire – ma è invece caratterizzata da un vero e proprio desiderio di dare forma a ciò che è indeterminato. In questa accezione si parla di pensiero discorsivo, nel senso di orientato a un fine. Cf. FREDE, *Numenius* cit., p. 1062.

²⁶⁹ Fr. 18: Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διιθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματα δ'αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος συντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω

Numenio attinge qui direttamente da un'immagine del *Timeo*, dove viene detto che il demiurgo volge lo sguardo al suo modello²⁷⁰, mentre l'immagine del navigatore è ripresa con ogni probabilità dal *Politico*²⁷¹. Con un linguaggio fortemente evocativo, Numenio allude qui al ruolo di intermediario che il demiurgo assume tra il Bene e la materia. Paragonato a un timoniere in un mare in tempesta, egli volge il suo sguardo al primo dio per farsi guidare. Questa immagine vuole evidentemente significare che è il primo dio che, seppur indirettamente, è al vertice del governo dell'universo non da un punto di vista produttivo, ma fungendo da paradigma per l'azione del demiurgo²⁷². Ciò si traduce nel fatto che il Bene è il modello intelligibile che il demiurgo trasmette al cosmo: il Bene quindi ne guida l'azione come una stella guida la navigazione del timoniere. Allo stesso tempo, viene detto che il demiurgo agisce, governando la materia attraverso le idee. In questo modo, esso si pone come divinità intermedia che per un verso è orientata verso l'alto, verso il primo dio (e questo è l'aspetto propriamente noetico-contemplativo), mentre dall'altro la sua attenzione è rivolta verso il basso, cioè alla materia, al fine di dirigere l'ordine cosmico.

In questo senso appare più chiara la natura duplice del demiurgo anche alla luce del fr. 11. Resta ancora da chiarire l'espressione problematica *tais ideais oiakizon*. La mia proposta interpretativa si basa sul fatto che il dio demiurgo dal punto di vista ontologico corrisponde alle idee platoniche, intese come singolarità determinate all'interno della dimensione intelligibile²⁷³. Il demiurgo è orientato verso l'idea del Bene e da questo atto contemplativo riceve la natura intelligibile che poi, a sua volta, rivolgerà verso la materia per darle ordine e determinazione. In buona sostanza, Numenio sta qui ripercorrendo quanto già detto anche nel fr. 11: il demiurgo è 'delegato' ad agire sulla materia in maniera tale che il primo principio permanga nella sua immutabilità trascendente e totalmente svincolata; questa condizione implica che il demiurgo, in virtù della sua natura intellettuale e contemplativa, si serva delle idee come modelli di causalità: in questo modo esse intervengono, per il tramite del demiurgo, nel governo e nella in-formazione della materia, dando vita poi al cosmo.

δι'οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλατταν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μήτε διακροῦσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν, ἁρμονία συνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται, οἷον ὑπὲρ νεῶς ἐπὶ θαλάττης [τῆς ὕλης]· τὴν ἁρμονίαν δ' ἰθύνει, ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δ' ὀρητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

²⁷⁰ Cf. *Tim.* 28a-29c. Si noti come l'utilizzo del verbo *blepo*, che nel *Timeo* veniva impiegato da Platone per descrivere la contemplazione del paradigma da parte del demiurgo, venga qui impiegato in maniera pressoché analoga da Numenio, che però la utilizza parallelamente a un'altra immagine tratta dal *Politico*.

²⁷¹ Cf. *Pol.*, 272a-b.

²⁷² Cf. O' BRIEN, *The Demiurge in ancient Thought* cit., p. 156: «The First God's role in demiurgic causality seems to be that of generating or transmitting a coherent scheme for organising matter to the Demiurge, who then proceeds to carry out, if not his instructions, then at least his intentions».

²⁷³ Questa mia tesi verrà chiarita nel prossimo paragrafo, analizzando il fr. 16.

Alla luce di quanto detto, la natura del demiurgo risulta effettivamente duplice, in quanto è rivolta alla contemplazione del primo dio e al contempo alla plasmazione del cosmo. Non c'è comunque dubbio che Numenio, quando allude al demiurgo, si riferisce in primo luogo al secondo livello del reale. Proprio sul ruolo di mediatore del demiurgo è opportuno concentrarci per comprendere le dinamiche alla base della metafisica di Numenio.

10. La natura del demiurgo e la relazione con l'idea del Bene: tra ontologia e teologia

Nel paragrafo precedente abbiamo dedicato la nostra attenzione all'analisi del ruolo di mediatore che il demiurgo assume nei confronti del principio materiale. A questo punto è quindi opportuno comprendere secondo quali modalità egli metta in pratica la sua opera, ossia in che modo la natura intelligibile viene ricondotta dal Bene alla materia. Poiché il Bene è completamente estraneo alle dinamiche cosmopoietiche, esse vengono assolte proprio dal demiurgo. Cerchiamo ora di comprendere quale tipo di relazione sussista tra le due divinità. Abbiamo già visto a proposito del fr. 17 come il Bene sia al di sopra della seconda causa per quel che concerne la sua conoscibilità da parte degli uomini e come la natura del demiurgo si differenzi da quella del primo dio per il fatto di essere duplicemente orientata, in quanto si occupa sia degli intelligibili che dei sensibili. Questa differenza in termini ontologici può essere meglio compresa alla luce del fr. 16, dove Numenio dapprima descrive alcuni aspetti peculiari al primo e al secondo dio, ribadendone le differenze ontologiche, per poi infine proporre una sorta di sintesi del suo sistema metafisico:

Se l'essenza e l'Idea sono l'intelligibile, e se, rispetto a questo, l'intelletto è stato riconosciuto come più antico e causa, solo lui si è scoperto come il Bene. Se infatti il dio demiurgo è principio del divenire, al Bene basta essere principio dell'essenza. Analogamente, come il dio demiurgo sta al bene, essendone imitatore, così il divenire sta all'essenza, come un'immagine o una copia di quest'ultima. Se è vero che il demiurgo del divenire è buono, il demiurgo dell'essenza sarà senz'altro il Bene in sé, connaturato all'essenza. Il Secondo, infatti, che è duplice, autoproduce l'Idea di se stesso e il cosmo, in quanto è demiurgo; poi diviene interamente contemplativo. Per concludere il nostro ragionamento, poniamo quattro nomi in riferimento a quattro realtà: 1) il primo dio, bene in sé; 2) il demiurgo buono, imitatore di questo; 3) l'essenza, una del Primo, l'altra del Secondo; 4) la copia di questa, il bel cosmo, abbellito per partecipazione al bello²⁷⁴.

Questo passo è uno dei più controversi dell'intero insieme di testimonianze che abbiamo su Numenio, e ha generato un enorme dibattito tra gli studiosi per via degli enormi problemi teoretici ed esegetici che esso solleva. La dottrina esposta nel passo citato è ottenuta sulla base dell'esegesi congiunta di

²⁷⁴ Fr. 16: εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἢ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶ καὶ μίμημα. Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δευτέρος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως. Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσαρῶν πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητής δημιουργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἕτερα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. Trad. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. con alcune modifiche.

alcuni passi fondamentali della *Repubblica* (505e 6-509b 8) e del *Timeo* (29a 1). In primo luogo, Numenio prende le mosse dal sostantivo *idea*, inteso come *terminus technicus* di matrice platonica, cercando di identificare il piano eidetico con la dimensione intelligibile propria del Bene. L'idea viene infatti equiparata sia all'essenza (*ousia*) che all'intelligibile (*noeton*)²⁷⁵. Se si tiene a mente quanto già detto a proposito del fr. 7, con l'identificazione dell'essere con il Bene e con il piano intelligibile, sembra plausibile associare al primo dio anche il termine essenza. Ciononostante, viene esplicitamente detto che l'intelletto primo (*i.e.* il Bene) è superiore all'essenza in quanto ne è causa.

Il Bene, quindi, in conformità con quanto si legge nel fr. 2, 16-17 (*epochoumenon epi te ousia*) e nel fr. 17 a proposito della sua conoscibilità, sembrerebbe questa volta posto a un livello ulteriore rispetto al piano dell'essenza, anticipando, per certi aspetti, la tipica concezione neoplatonica del primo principio. Numenio, pur non citando direttamente la *Repubblica*, sembra tuttavia da un lato descrivere la natura del Bene come un principio al di là dell'essenza, dall'altro lo identifica pienamente con la dimensione suprema dell'essere (*to phanotaton tou ontos*). Il demiurgo viene detto imitatore del Bene, determinandosi ontologicamente allo stesso modo di un'immagine nei confronti del suo modello. Da questo punto di vista, ogni attributo proprio del primo dio viene riferito anche al demiurgo, seppur a un livello di perfezione inferiore: il primo dio è demiurgo dell'essenza e il secondo è demiurgo della generazione; il primo dio è bene in sé, mentre il demiurgo è buono e, infine, il Bene è il primo intelletto mentre il demiurgo è il secondo²⁷⁶. Sebbene il primo dio sia causa dell'essenza, egli è tuttavia *connaturato all'essenza* (*symphyton te ousia*).

Qual è il significato di questa relazione e di questi appellativi?²⁷⁷ In primo luogo, occorre sottolineare come anche nella *Repubblica* l'idea del Bene venga definita *al di là dell'essenza*, ma, ciononostante, la sua natura è quella di essere un'idea a tutti gli effetti; in questo senso, Numenio sembra prendere il testo di Platone alla lettera²⁷⁸. Tenendo a mente anche l'identificazione del primo

²⁷⁵ Secondo Fabienne Jourdan, Numenio sembra identificare i due termini, ma *de facto* egli si riferisce al Bene quando parla di *ousia* e al demiurgo quando parla di *idea*. Secondo la studiosa, ciò è dovuto al fatto che l'idea ha una connotazione di singola forma, e non di intelligibile in senso generico. Egli definisce *ousia* come *hyperonime d'idea*. Cf. F. JOURDAN, *Oὐσία chez Numénius: une notion qui s'elabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ἰδέα dans les fragments 22F, 24F et 28F 8 (fr. 14, 16 et 20 DP)*, in «Χῶρα» 18/19 (2020-2021) [pp. 455-486], p. 469. A mio avviso, i due termini sono invece del tutto sovrapponibili, sebbene Numenio attribuisca un senso di eminenza al primo principio. Ciò a mio avviso è giustificato anche da quanto viene detto nel fr. 20.

²⁷⁶ Cf. *Tim.* 29a 3.

²⁷⁷ Secondo Whittaker Numenio starebbe cercando di presentare il Bene come un intelletto e come un'entità trascendente al tempo stesso. Questo atteggiamento del filosofo di Apamea sarebbe sintomo di un tentativo di superare la concezione di medioplatonica che vede la natura del primo principio ancora legata ad una matrice intelligibile. Cf. J. WHITTAKER, ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, in «Vigiliae Christianae» 33 (1969) pp. 91-104.

²⁷⁸ Non è possibile in questa ricostruire il vasto spettro di interpretazioni differenti che sono state proposte a proposito della natura del Bene e del suo rapporto con le altre idee. Basti dire che possono essere individuati almeno due grosse correnti critiche: il primo che tende a vedere il Bene come un'entità al di là del piano intelligibile e, quindi, una sorta di 'idea delle idee', mentre un altro filone interpretativo tende a ricondurre l'idea del Bene al livello ontologico delle altre forme, cercando di interpretare questo concetto platonico come una sorta di figura onnicomprensiva dell'intero piano intelligibile. Per una eccellente ricostruzione dei principali orientamenti interpretativi intorno alla natura del Bene in Platone cf. M. VEGETTI, *To agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella*

dio con il paradigma eidetico che abbiamo già visto a proposito del fr. 21, è a mio avviso possibile identificare il Bene con la totalità dell'intelligibile. Il Bene corrisponde all'essere nella sua forma più autentica, quindi all'intero paradigma intelligibile in uno stato di identità originaria, una sorta di mondo eidetico onnicomprensivo e indifferenziato, in cui non esiste una singola forma, ma la totalità assoluta dell'intelligibile. Occorre inoltre tenere a mente che nel fr. 12 Numenio ha affermato che il primo dio non può essere considerato un demiurgo: come può dunque questa affermazione essere compatibile con l'espressione demiurgo dell'essenza? A mio avviso l'unica spiegazione possibile è quella di interpretare il Bene come *causa sui* e, allo stesso tempo, come modello e fondamento della natura intelligibile del demiurgo, che imita il primo dio e che ha quindi anch'esso una connotazione di carattere intelligibile²⁷⁹.

Il legame concettuale e terminologico con la *Repubblica* (e in particolare con i passi centrali del libro VI) è evidente. Per Platone l'idea del Bene è difatti la dimensione «ove risplendono l'essere e la verità»²⁸⁰, il che significa che l'idea del Bene corrisponde alla dimensione intelligibile. Allo stesso modo, il primo dio di Numenio è *ousia e noeton* in quanto fondamento dell'essere autentico e della realtà intelligibile e trasmette il suo potere causale al secondo dio, senza pertanto prendere parte direttamente alla generazione del mondo. Benché il testo non permetta una chiara comprensione delle dinamiche causali esercitate dal Bene, possiamo tuttavia sostenere che esso, sulla base di quanto è affermato da Platone nella *Repubblica*, sia causa della sua stessa essenza, quanto anche di quella del demiurgo, in conformità anche a quanto si è detto precedentemente a proposito del fr. 18 e della natura paradigmatica del primo dio²⁸¹. In altre parole, il Bene in Numenio è ciò che garantisce ontologicamente l'esistenza dell'intelligibile (il Bene stesso, come causa di sé) e delle idee intese come singolarità determinate, corrispondenti al piano ontologico al cui interno va posto il secondo dio. Per quanto riguarda invece l'espressione *connaturato all'essenza*, a mio avviso essa allude al fatto che Numenio intende dire che il Bene è essenza piena, quindi non si trova ontologicamente al di là di essa²⁸²: è causa dell'essenza in quanto causa di sé e delle idee come singole forme; non si tratta quindi di una trascendenza rispetto al piano dell'essere, come, invece, nell'ambito del neoplatonismo varrà da Plotino in poi²⁸³.

Repubblica, in *Argumenta in dialogos Platonis 2: Platonsinterpretation und Ihre Hermeneutik vom 19. Bis zum 21. Jahrhundert*, hrg. von M. Erler und A. Neschke, Basel 2012, pp. 434-453 (adesso in *Il potere della Verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 113-133).

²⁷⁹ Cf. DÖRRIE - BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Band V, Bausteine 125-150 cit. pp.263- 269.

²⁸⁰ Cf. *Resp.* 508d 4 sgg.

²⁸¹ Cf. DÖRRIE-BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Band V, Bausteine 125-150 cit., p. 268.

²⁸² Cf. JOURDAN, *Oὐσία chez Numénios* cit., pp. 462 sgg. La studiosa non crede tuttavia che la dimensione del primo dio corrisponda alla totalità delle idee, ma soltanto a una dimensione ulteriore e indeterminata dell'essere.

²⁸³ Dillon si è espresso su questo aspetto con un'espressione efficace. Cf. DILLON, *Numenius. Some ontological questions* cit. p. 399: «It is plain enough that Numenius is not yet prepared to make the break with intellect».

Occorre quindi approfondire la questione in merito alla natura intellettuale del primo dio e al suo rapporto rispetto alla dimensione intelligibile. Il Bene, quale totalità dell'intelligibile, è causa dell'essenza, pur non identificandosi con nessuna delle idee in particolare; esso corrisponde invece alla totalità del mondo intelligibile, per cui la sua natura è a tutti gli effetti quella propria dell'idea, ma ne rappresenta la totalità indifferenziata, in cui non esiste ancora distinzione tra le forme²⁸⁴. Per questo motivo, la trascendenza del primo dio è rivolta al piano dell'essenza intesa come determinazione ontologica, ma non trascende il piano dell'essere.

La seconda parte del frammento si presenta come quella più problematica in quanto sembra alludere a un quarto livello di realtà. In primo luogo, Numenio afferma che il demiurgo è duplice in quanto *autoproduce l'idea di sé e il cosmo (autopoiei ten te idean heautou kai ton kosmon)*²⁸⁵. Qual è il significato di questa espressione? Sulla base delle diverse interpretazioni che sono state avanzate, sostengo che qui Numenio ammetta l'esistenza di una ulteriore dimensione eidetica, corrispondente al livello del secondo dio e che funge a sua volta da modello per il cosmo (in questo senso si parla di demiurgo della generazione)²⁸⁶. Il demiurgo assume allora i caratteri del paradigma eidetico per il cosmo, modello inteso non più come la totalità indifferenziata dell'intelligibile (come nel caso del Bene) ma piuttosto come le idee quali singolarità determinate, parti determinate di un intero. Il demiurgo riceve quindi le 'immagini' dell'intelligibile dalla contemplazione del Bene e si determina come livello metafisico autonomo. Di conseguenza la duplice azione del demiurgo è tale in quanto egli da una parte è rivolto contemplativamente verso il Bene, mentre dall'altra è coinvolto in un'azione di organizzazione del principio materiale per dare vita al cosmo: il cosmo, quindi, rappresenta la natura del dio demiurgo commista alla materia, nella misura in cui entra in contatto con essa²⁸⁷.

Si può pertanto discutere della parte conclusiva del frammento, che allude all'esistenza di quattro realtà: Numenio parla in primo luogo del Bene, per poi ammettere due diverse connotazioni

²⁸⁴ Cf. FREDE, *Numenius* cit., p. 1063: «Die Idee des Guten ist zwar eine Idee ganz besonderer Art, aber eben doch eine Idee».

²⁸⁵ Credo si possa sostenere con buone probabilità che il riferimento è a quanto detto nella seconda parte del fr. 11.

²⁸⁶ Questa espressione ha creato molta incertezza tra gli studiosi. Secondo Petty, essa anticipa in un certo senso il concetto neoplatonico di *authypostaton*. Cf. PETTY, *Fragments of Numenius* cit., p. 165. Lisi sostiene invece che il *kai* che segue l'espressione *autopoiein* ha la funzione di indicare che l'idea del demiurgo corrisponde al cosmo. Questa interpretazione, tuttavia, non ci sembra percorribile sulla base dell'identificazione tra *idea* e *ousia*, per cui il cosmo dovrebbe essere identificato con l'*ousia* del demiurgo. Cf. LISI, *Los tres niveles* cit., pp. 126-127. Müller, sulla base della distinzione tra le due essenze che viene sostenuta nella parte finale del fr. 16, propone invece di attribuire al demiurgo una capacità di autoderminazione sulla base della propria essenza. Cf. G. MÜLLER, *Ἰδέα y οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica*, in «Cuadernos de filosofía» 59 (2012), [pp. 121-140], pp. 126-132.

²⁸⁷ Baltes sostiene, a ragione, che l'avverbio temporale *epeita* imponga un ulteriore spunto di riflessione in merito all'approccio esegetico di Numenio. Cf. BALTES, *Numenios von Apamea* cit., p. 262. A mio avviso, questo problema rientra nell'ottica del fr. 52, dove abbiamo già visto come non è chiaro se Numenio alluda a una generazione temporale o a un processo causale. Sull'approccio 'temporalista' di Numenio come reazione polemica nei confronti di Plutarco cf. PETRUCCI, *Taurus of Beirut. The other Side of Middle Platonism*, New York 2018, pp. 112-115.

del concetto di *ousia*, una riferibile al primo dio e un'altra al secondo. La questione dell'*autopoiein* ha rappresentato per diversi studiosi la conferma dell'esistenza di due livelli di realtà intelligibili all'interno del sistema di Numenio²⁸⁸: questi due livelli, tuttavia, non alludono a due *ousiai* diverse, ma a due aspetti di un'unica essenza che si manifesta in due diversi ambiti del reale²⁸⁹. In quest'ottica, si può concludere che il Bene corrisponde all'intelligibile nella sua totalità indifferenziata, mentre il demiurgo rappresenta il mondo delle idee, intese come singolarità determinate e forme specifiche, che fungono da modello per il cosmo. Quest'ultimo è bello poiché partecipa del bello, vale a dire che le idee corrispondenti al demiurgo sono il modello e la causa del cosmo²⁹⁰.

A mio modo di vedere, nell'ultima parte del frammento Numenio cerca di conciliare l'aspetto ontologico e quello teologico del suo sistema: in questo senso, egli enumera quattro ordini di realtà pur mantenendo una distinzione tra tre livelli. Ecco che, allora, egli distingue tra il Bene e il demiurgo e, allo stesso tempo, sostiene che a entrambi corrisponda un determinato aspetto dell'*ousia* nei termini che abbiamo visto poc'anzi. Infine, egli considera il cosmo come un terzo livello di realtà. Se, da un lato, il cosmo in base all'ordine e all'armonia che lo connota si determina *de facto* come un'immagine della natura del primo dio, esso, tuttavia, partecipa della natura intelligibile non del primo dio, ma del secondo. Infatti, poiché la natura del cosmo si dà in un certo senso come una sintesi dell'interazione del principio materiale con il demiurgo, è dunque evidente che anche il terzo dio venga a determinarsi a partire da un modello intelligibile di riferimento, che Numenio identifica con la dimensione eidetica propria del secondo dio²⁹¹.

Particolarmente significativo per comprendere il rapporto fra il primo e il secondo dio appare il fr. 20, dove Numenio attribuisce esplicitamente carattere eidetico al primo principio e pone il demiurgo in una posizione di dipendenza ontologica dal primo dio mediante il ricorso a una terminologia di matrice platonica:

Queste dottrine, così come sono, Platone le ha esposte in modo diverso a seconda delle circostanze: in particolare, nel *Timeo* ha descritto il demiurgo secondo l'uso comune, dicendo: «Egli era buono»; nella *Repubblica*, invece, ha chiamato il Bene 'Idea del Bene' (*ἀγαθοῦ ιδέαν*), perché il Bene è l'Idea del demiurgo, che ci è parso buono per partecipazione al Primo e al Solo.

²⁸⁸ Secondo O'Brien Numenio starebbe qui alludendo alla consustanzialità che c'è tra il primo e il secondo dio (ribadita anche nelle righe precedenti del frammento) e che, pertanto, i livelli di realtà sono comunque tre e non quattro. Müller propone invece di distinguere un piano teologico da uno ontologico, per cui il bene e il demiurgo apparterrebbero al primo, mentre le due *ousiai* sarebbero la proiezione delle suddette divinità in termini ontologici. Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 154 sgg; cf. MÜLLER, *Que es 'lo que es viviente'* cit., pp. 12-15.

²⁸⁹ Cf. JOURDAN, *Oúsia chez Numénios* cit., p. 471.

²⁹⁰ La partecipazione ontologica del cosmo al bello allude evidentemente alla relazione ontologica tra le idee e il mondo sensibile sulla base dell'identificazione tra il mondo intelligibile e la bellezza autentica che Platone attua nel *Simposio*. Cf. *Simp.* 201e-211a.

²⁹¹ Le difficoltà del fr. 16 trovano inoltre un tentativo di soluzione mediante una chiave di lettura che prevede una separazione tra un ambito teologico e uno ontologico Cf. MÜLLER, *Que es 'lo que es viviente'* cit., *passim*.

Come infatti gli uomini si dice che siano modellati dall’Idea di uomo, i buoi da quella di bue, i cavalli dall’Idea di cavallo, così a buon diritto, se è vero che il demiurgo è buono per partecipazione al Primo Bene, il Primo intelletto sarà l’idea <del Bene>, perché è il Bene in sé²⁹².

Il senso di questo passo può essere compreso proprio alla luce del fr. 16 analizzato in precedenza. Rifacendosi ancora all’esegesi parallela del *Timeo* e della *Repubblica*, Numenio pone il Bene e il demiurgo nella stessa relazione che sussiste tra un ente sensibile e la sua forma intelligibile, attraverso il ricorso al criterio platonico della partecipazione tra il modello e il suo derivato. In questo caso, l’idea del Bene viene definita esplicitamente come l’idea del demiurgo (*idea tou demiourgou*). Il demiurgo, pertanto, oltre ad essere definito *imitatore del Bene* nel fr. 16, risulta partecipe anche della sua essenza. La terminologia adottata da Numenio nel fr. 20 è sostanzialmente diversa. In primo luogo, non appare il termine *ousia*, ma solo *idea*, in riferimento al Bene. Non si fa quindi menzione a un duplice piano dell’intelligibile, ma soltanto alla relazione di partecipazione tra primo e secondo dio. In questo senso, allora, è possibile affermare che in base alla relazione di partecipazione il demiurgo mantiene alcune caratteristiche proprie del primo dio e che, poiché il primo dio possiede a tutti gli effetti una natura eidetica, anche il demiurgo deve necessariamente avere una natura analoga²⁹³. In questo senso, allora, sembrano trovare una spiegazione le nozioni già analizzate in precedenza del Bene come demiurgo dell’essenza e del demiurgo come imitatore del Bene²⁹⁴. Ma a questo punto un’altra domanda sembra legittima: se il Bene è in un certo senso il modello intelligibile, qual è lo *status* ontologico del demiurgo, in virtù della sua partecipazione all’intelligibile? Alla luce di quanto detto finora, una possibile risposta si trova nel fr. 46c:

Numenio, Cronio e Amelio ritengono dunque che sia gli intelligibili, sia i sensibili partecipino tutti delle idee, mentre secondo Porfirio vi partecipano solo i sensibili (...) ²⁹⁵.

²⁹² Fr. 20: Ταῦτα δ’ οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωριστᾶς· ἰδίᾳ μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν· Ἄγαθός ἦν· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ἄγαθοῦ ἰδέαν· ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας, βόες δ’ ὑπὸ τῆς βοός, ἵπποι δ’ ὑπὸ τῆς ἵππου ἰδέας, οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργὸς εἶπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός <ἀγαθοῦ>, ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὃν αὐτοἀγαθον. Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

²⁹³ Secondo Fabienne Jourdan Numenio ‘gioca’ sul genitivo relativo al Bene. La studiosa osserva come Platone scriva *idea tou agathou*, mentre qui ci troviamo di fronte all’espressione *agathou idean*. Jourdan non reputa questa cosa un elemento trascurabile, in quanto *idea*, secondo la studiosa, si riferisce alla dimensione del demiurgo, mentre il Bene è solo *ousia* è solo il primo dio. Numenio in questo caso starebbe parlando non di ‘idea del Bene’ ma di ‘idea del buono’, cioè dell’idea di colui che è buono, cioè il demiurgo (*agathos*). Cf. JOURDAN, *Ὀὐσία chez Numénius*, pp. 476-479.

²⁹⁴ La questione della partecipazione viene ribadita anche nel fr. 19, dove Numenio afferma che la partecipazione tra il primo e il secondo dio avviene nei termini di intelletto, cioè il secondo dio partecipa del primo attraverso la sua natura intellettuale.

²⁹⁵ Fr. 46b: Νουμένιῳ μὲν οὖν καὶ Κρονίῳ καὶ Ἀμελίῳ καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν ἀρέσκει τῶν ἰδεῶν, Πορφυρίῳ δὲ μόνᾳ τὰ αἰσθητὰ... Trad. it. a c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. Per alcune riflessioni su questo frammento cf. FREDE, *Numenius* cit., pp. 1062-1063.

La fonte di questo passo non è Eusebio, ma il *Commento alla Metafisica* di Siriano, il quale attribuisce la paternità di questa dottrina a Cronio, Numenio e al suo discepolo Amelio²⁹⁶. È probabile che il riferimento a Numenio vada inteso nel senso che quest'ultimo ha accennato a una duplice forma di partecipazione all'intelligibile, in base alla quale è possibile ammettere due diversi livelli eidetici, alla stregua di quanto detto nel fr. 16. Non è chiaro dal testo quali siano le dinamiche di questa relazione di partecipazione, ma, alla luce dei passi analizzati è lecito concludere che il secondo dio partecipa dell'intelligibilità assolutamente originaria presente nel primo dio, e così si determina come realtà intelligibile 'seconda' che contempla le forme intelligibili.

Proprio il fatto che il primo dio sia avulso, come si è più volte ribadito, dall'azione cosmopoietica comporta la necessità per Numenio di individuare un livello intermedio, che viene di fatto identificato con il demiurgo. Quest'ultimo non è semplicemente una figura di raccordo, quanto piuttosto la rappresentazione in termini teologici di un ulteriore livello eidetico che imita e partecipa della natura intelligibile del primo dio e che, allo stesso tempo, funge da modello per il cosmo e fornisce forma e determinazione alla materia. Questa concezione dell'intelligibile consente a Numenio di 'salvare' la natura trascendente del primo dio e, al tempo stesso, di identificare una causa dell'universo che abbia una natura intelligibile (seppur a un livello ontologicamente inferiore). Nel prossimo paragrafo verrà analizzata la dottrina della *proschresis*, che consente, come vedremo, di fare ulteriormente luce sulla relazione sussistente tra il primo e il secondo dio.

²⁹⁶ Su Amelio cf. *infra*, alla nota 694.

11. La dottrina della *proschresis* e l'ordine cosmico

In un passaggio del suo *Commento al Timeo* dedicato all'esame delle dottrine dei predecessori in merito alla natura del demiurgo, Proclo descrive la dottrina di Numenio a partire da un'interpretazione del decisivo passo 39e 7-9 del *Timeo*²⁹⁷. Abbiamo avuto modo di accennare nel paragrafo dedicato all'esegesi numeniana del fr. 21 a come questo passo decisivo del *Timeo* fosse in un certo senso una possibile chiave di lettura della struttura teologica del sistema di Numenio e come esso sia alla base della dottrina medioplatonica delle 'idee come pensieri di dio', dottrina che ha generato un vivace dibattito tra gli interpreti antichi, impegnati a individuare la collocazione ontologica del paradigma rispetto all'intelletto.

In questo passaggio decisivo del dialogo, Platone descrive il paradigma intelligibile, definendolo vivente (*zoon*); inoltre, egli delinea la natura dell'intelletto demiurgico: esso, per un verso, contempla il modello eidetico, mentre, per un altro, esercita la propria razionalità in maniera discorsiva²⁹⁸:

Come dunque l'intelletto vede le specie che si trovano in ciò che è propriamente il vivente, di quale natura e quante ve ne siano, tali e tante egli pensò che dovesse averne anche questo mondo²⁹⁹.

Appare subito evidente come questo passo del *Timeo* risulti decisivo per l'intera esegesi numeniana. L'operazione compiuta da Numenio consiste nell'associare ciascun elemento menzionato da Platone a ciascuno dei tre livelli del proprio sistema metafisico³⁰⁰:

Numenio pone il Primo come 'ciò che è vivente' e afferma che questi pensa sfruttando l'aiuto del Secondo; classifica invece il Secondo come l'Intelletto e sostiene che questi agisce da demiurgo sfruttando l'aiuto del Terzo; infine, classifica il Terzo come colui che pensa in modo discorsivo³⁰¹.

²⁹⁷ Secondo Holzhausen, Proclo avrebbe riportato in maniera scorretta la dottrina di Numenio. Cf. HOLZHAUSEN, *Eine Anmerkung* cit., pp. 250-255.

²⁹⁸ Come vedremo meglio in seguito, l'utilizzo del verbo *dianoemai* allude con ogni probabilità all'azione del demiurgo che agisce mediante l'applicazione di un piano razionale.

²⁹⁹ *Tim.* 39e 7-9, trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit: ἤτερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῶ ὅ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

³⁰⁰ Concordo con Opsomer quando parla in termini di una vera e propria strategia esegetica utilizzata da Numenio per motivare una divisione del reale in senso gerarchico. Secondo lo studioso, ciò sarebbe giustificato dal fatto che il demiurgo non può agire come un vero e proprio intelletto intuitivo, come Platone sembra descrivere nel *Timeo*. Cf. OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism* cit., pp. 71-72.

³⁰¹ Fr. 22: Νομήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ 'ὅ ἐστι ζῶον' τάπτει καὶ φησιν ἐν προσχῆσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεῦτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχῆσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον. Trad. VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. con lievi modifiche.

Questo frammento riporta uno dei più significativi problemi teologici dell'intera dottrina di Numenio, a cui gli studiosi fanno generalmente riferimento come 'dottrina della *proschresis* la quale ha dato vita a un vivace dibattito. Abbiamo già avuto modo di accennare a proposito del fr. 11 alla tesi di Baltès, il quale intende la duplice natura del demiurgo, intellettiva e discorsiva, come due aspetti di un'unica realtà, giustificando in questo modo l'interpretazione del fr. 11, che vede un unico demiurgo diviso su due livelli di realtà, in quanto tale concezione sarebbe già presente nel testo platonico³⁰². In questo passo Numenio fa riferimento a un rapporto relazionale che sussiste, rispettivamente, tra il Bene e il demiurgo e il terzo dio. Sulla base di quanto detto nelle pagine precedenti, occorre comprendere qual sia l'effettivo significato che Numenio attribuisce a questa relazione. Nel descrivere il suo sistema in maniera gerarchica, Numenio fa dunque riferimento a tre ordini intellettivi di realtà: 1) il vivente in sé; 2) l'intelletto contemplativo; 3) colui che opera mediante il pensiero discorsivo³⁰³.

Il punto di partenza è certamente la definizione del primo dio come 'vivente'. Nel *Timeo* Platone definisce a più riprese la totalità del mondo intelligibile proprio come *ciò che è vivente* (*ho estin zoon*) e descrive il mondo sensibile, cioè l'opera del demiurgo, come la copia del mondo intelligibile: quindi anche il cosmo è un vivente, seppur ovviamente dotato di un grado di perfezione inferiore³⁰⁴. Nell'interpretazione di Numenio l'aspetto più problematico è rappresentato certamente dalla relazione che sussiste tra il primo e il secondo dio poiché, come si è detto, il Bene non ha alcun tipo di relazione 'attiva' con le realtà inferiori, poiché ciò renderebbe la sua natura non più semplice e assolutamente trascendente. Da questo punto di vista occorre dunque interrogarsi su che tipo di relazionalità esista tra primo e secondo dio. Alcuni studiosi hanno individuato in questo contesto la giustificazione della natura iper-trascendente del Bene, associando il carattere intellettivo-noetico alla dimensione ausiliare del secondo dio³⁰⁵. A mio avviso questa interpretazione rende ragione – per così dire – dell'aspetto funzionale della relazione, ossia del fatto che il primo dio si serve di una divinità intermedia per esercitare la sua azione causale. Tuttavia, tale interpretazione non appare del tutto soddisfacente nel rendere conto delle modalità mediante le quali il primo dio entra in relazione con il

³⁰² Cf. BALTÈS, *Numenios von Apamea* cit., p. 260.

³⁰³ Cf. SPANU, *The Interpretation of Timaeus 39E7-9* cit., p. 159. Per quel che riguarda la traduzione del terzo dio come τὸν διανοούμενον, Dodds osserva che in due manoscritti abbiamo il sostantivo al maschile e al neutro. Nell'edizione Leemans si trova il sostantivo al neutro, mentre Dodds propende per il maschile. Cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., pp. 13-14.

³⁰⁴ Cf. *Tim.* 37d 1-4.

³⁰⁵ DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., p. 14: «The First can νοεῖν only by calling in the help of the Second; in so far as he does this, he too is νοῦς, but this *distinctive* activity (or passivity) must be something other than νόησις proper. Similarly, the Second God can abandon νόησις and exercise διάνοια, but only by calling the Third God; in so far as he does this, he *becomes* the Third God, and 'the Second and the third Gods are one'. Della stessa idea Festugière, il quale attribuisce un carattere prettamente intelligibile al primo dio. Pertanto, l'aspetto intellettivo del primo dio sarebbe acquisito, per così dire, mediante il ricorso all'intelletto demiurgico. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation* IV cit., p. 124.

secondo. Cerchiamo dunque di comprendere quale sia il senso di questa immagine strumentale che il passo sembra suggerire.

Il verbo *proschraomai* allude all'utilizzo di qualcosa in maniera strumentale. Questo significato così tecnico del verbo ha condotto gli studiosi a vedere proprio nel demiurgo lo strumento (inteso qui nel senso di mediatore) attraverso il quale il primo dio pensa e agisce, senza tuttavia vedere alterata la sua natura originaria. Come detto, per Numenio la difficoltà maggiore è quella di non cadere in contraddizione, finendo per dover ammettere un'alterazione nella natura stabile del primo dio. Secondo Frede, il quale a sua volta si rifà a quanto sostenuto da Beutler e Lisi, una possibile chiave di lettura può essere proposta a partire dal fr. 14, dove Numenio allude all'immagine del fuoco: come un fuoco dona calore, senza tuttavia subire una diminuzione nel suo essere, allo stesso modo il primo dio si pone in relazione con il secondo, vale a dire emanando la sua potenza ontologica e produttrice, senza tuttavia subire una *diminutio* in termini metafisici³⁰⁶. Questo frammento allude quindi a una sorta di continuità metafisica tra i vari livelli del reale. A tal proposito, l'interpretazione che dà Robert Kenney di questo frammento risulta fortemente originale. Secondo lo studioso, Numenio non si riferisce qui a una relazione tra tre livelli divini di realtà, quanto piuttosto a un'unica divinità che però si esprime mediante tre forme diverse di intellesione, che corrispondono alle tre nature intellettive e metafisiche dei tre dèi³⁰⁷. La tesi di Kenney ha dunque come obiettivo quello di superare le difficoltà interpretative poste dal passo, attribuendo alla natura intellettiva di ciascun dio soltanto un carattere particolare e specifico e non una vera e propria relazione. Tuttavia, questa lettura non sembra essere sufficientemente supportata dai testi.

Gabriela Müller ha recentemente proposto un interessante argomento per risolvere questa complessa questione. Secondo la maggior parte degli studiosi, l'espressione *en proschresei* è accompagnata da un genitivo oggettivo e quindi va intesa nel senso che il primo dio serve del secondo al fine di manifestarsi come attività intellettiva ordinatrice. La studiosa propone, invece, di leggere l'espressione di cui sopra come accompagnata da un genitivo soggettivo: quindi sarebbe il secondo dio a servirsi del primo, nella misura in cui un artigiano si serve di un paradigma.

Quest'ultima interpretazione fa riferimento direttamente all'utilizzo fatto da Platone di espressioni che in Numenio assumono un valore 'tecnico' e rende ragione del fatto che il primo dio può permanere nel suo stato di stabilità originaria³⁰⁸. In questo senso, il demiurgo 'usa' il primo dio

³⁰⁶ Cf. fr. 14, 9-22; FREDE, *Numenius* cit., p. 1070.

³⁰⁷ Cf. R. KENNEY, *Proschresis revisited. An essay in Numenian Theology*, in *Origeniana Quinta. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, ed. by R. J. Daly, Leuven 1992, pp. 217-230,

³⁰⁸ Müller afferma ciò facendo riferimento a due significative espressioni usate da Platone e che sarebbero state riprese da Numenio. La prima da *Timeo* 28a6-b2, dove si dice che è il demiurgo a osservare il paradigma; la seconda, invece, dal *Fedone* 79c2, dove appare l'uso strumentale del corpo da parte dell'anima. Cf. MÜLLER, *Ques es 'lo que es viviente'* cit., pp. 12-15.

in senso paradigmatico (come nel *Timeo*), ma allo stesso tempo il terzo dio riceve la natura intellettuale dal demiurgo che funge anche da paradigma per il mondo sensibile. Sebbene quest'ultima proposta interpretativa appaia convincente, resta a mio avviso problematico stabilire la relazione tra il secondo e il terzo dio negli stessi termini: Müller sostiene infatti che il primo dio non è attivo, in quanto funge da paradigma e non esercita la demiurgia, mentre il terzo viene a determinarsi mediante l'azione del demiurgo sulla materia.

Come abbiamo visto a proposito del fr. 16, il cosmo, a sua volta, è in un certo senso orientato verso il demiurgo, poiché sussiste anche in questo caso una relazione di partecipazione nei confronti del bello. Il terzo dio, dunque, secondo Numenio, avrebbe un ruolo al tempo stesso passivo e attivo, in quanto riceve un'impronta dal demiurgo, ma al contempo risulta esso stesso principio intellettuale ordinatore. Questa soluzione, tuttavia, per quanto a mio avviso plausibile, non può che essere congetturale e giustificata unicamente dalla natura dinamica del rapporto tra secondo e terzo dio. Un ulteriore aspetto decisivo è rappresentato dalla natura intellettuale del terzo dio, che qui viene presentato come *ho dianooumenos*, vale a dire colui che pensa in modo discorsivo. Abbiamo già avuto modo di vedere come il terzo dio venga concepito da Numenio essenzialmente come una realtà in un certo senso metafisicamente derivata, che scaturisce dall'interazione tra il demiurgo e la materia. Quindi, benché Numenio non alluda a un atto di formazione del cosmo che ha origine nel tempo, certamente fa riferimento a un processo di derivazione ontologica. A questo punto occorre prendere in considerazione in modo più specifico la natura del terzo dio.

In primo luogo, occorre ritornare al fr. 21. Abbiamo già avuto modo di notare come Proclo tenda a riportare il pensiero di Numenio come strutturato secondo una gerarchia ben definita, la quale nei passi riportati da Eusebio non appare così chiaramente delineata. Nel caso del fr. 21 che abbiamo analizzato in precedenza, Proclo definisce il terzo dio come *poiema*, ossia come il prodotto del demiurgo. Nel fr. 22, invece, esso viene descritto in senso teologico, come un intelletto che pensa in modo discorsivo. Se ci atteniamo unicamente alle testimonianze di Proclo, il terzo dio sembra poter effettivamente essere descritto come una sorta di Anima del mondo, simile a quella teorizzata da Platone nel *Timeo*. Nel dialogo viene detto che il demiurgo fa sussistere l'anima a partire da una combinazione dei cerchi dell'identico e del diverso e che essa, benché della sua plasmazione si parli successivamente rispetto alla descrizione della composizione del corpo del mondo, va intesa come anteriore ad esso³⁰⁹. In questo senso, allora, non appare problematico che il terzo dio venga descritto come il prodotto demiurgico, ma ciò rende anzi ragione del fatto che esso sia caratterizzato da una forma di pensiero discorsivo. Allo stesso tempo, dobbiamo tenere presente che, proprio nel fr. 21, lo stesso Proclo chiama 'cosmo' il terzo dio. Occorre pertanto cercare di conciliare quanto detto nel

³⁰⁹ Cf. *Tim.* 34b 10-37a 2.

Commento al Timeo con le testimonianze di Calcidio ed Eusebio. Anche secondo quest'ultimo, che cita direttamente i passi dal *Peri tagathou* di Numenio, il terzo dio corrisponde al cosmo, come si è visto a proposito del fr. 16. Allo stesso tempo, nel fr. 11 esso viene definito come il prodotto dell'interazione tra il demiurgo e la materia. Nel fr. 52 Calcidio pone la questione in termini sostanzialmente differenti, quando afferma che il cosmo ottiene il bene dalla monade e il male dalla materia, risultando *de facto* una realtà mista. Come conciliare, allora, il fatto che il terzo dio sia cosmo e dotato al tempo stesso di una razionalità discorsiva? Questo punto resta uno degli aspetti più controversi per gli studiosi del pensiero numeniano³¹⁰.

Sulla base dei frammenti presi in esame, occorre tenere presente che quando Numenio parla del terzo dio come cosmo, allude certamente al processo che dall'interazione tra la materia e il demiurgo conduce alla determinazione dell'universo inteso come sintesi metafisica tra il principio materiale e l'azione divina dell'artefice, da cui la sua natura mista (come nel caso del fr. 11 in cui è stato detto che esso è tutt'uno con il demiurgo); infine, per quanto riguarda la testimonianza di Proclo, in il terzo dio viene definito sia semplicemente prodotto demiurgico, sia come divinità che pensa in maniera discorsiva, il cosmo viene descritto in termini divini per giustificare la teologizzazione di quest'ultimo, seguendo la lezione del *Timeo*³¹¹. Allo stesso tempo, però, tenendo presente la dimensione teologica del pensiero di Numenio ed essendo il cosmo un dio, ad esso deve necessariamente corrispondere anche un carattere intellettuale.

L'intelletto di un 'dio sensibile' non può che essere di natura discorsiva, in quanto esso pensa sulla base di una scansione logica e temporale. Il cosmo, dunque, viene presentato come avente un carattere divino. Va altresì sottolineato come Numenio non lo identifichi mai esplicitamente con l'Anima del mondo; tuttavia, è plausibile che egli intendesse il cosmo come un dio vivente e pensante,

³¹⁰ Secondo Festugière il terzo dio è il cosmo così come esso viene pensato nella mente demiurgo; Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation IV* cit. p. 124: «Si je comprends bien, le monde 3^e dieu n'est pas le monde concret, mais le monde tel qu'il subsiste dans le pensée du Démiurge»; cf. anche *supra* (alla nota 227). Una posizione molto diversa è invece quella sostenuta da Dodds, cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., p. 14: «Similarly, the Second God can abandon νόησις and exercise διάνοια a, but only by calling in the Third God; in so far as he does this, he becomes the Third God, and 'the Second and Third Gods are one'»; più avanti, egli spiega come il terzo dio non sia propriamente il cosmo, ma piuttosto qualcosa di molto simile all'anima del mondo plotiniana: «The Third God is characterised solely by διάνοια, and thus corresponds not to the material cosmos but to the Plotinian world-soul». Una concezione simile a quella di Dodds è stata ripresa in tempi più recenti da O'Brien e da Gerson i quali, con argomentazioni simili, sostengono la tesi secondo la quale al terzo dio corrisponde un'anima immanente al cosmo stesso, a cui fornisce l'ordine; cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., pp. 139-168 *passim*; GERSON, *From Plato to Platonism* cit., pp. 218-219. Una posizione molto diversa è quella sostenuta da Krämer: cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., p. 82: «Der hierarchische Aufbau der numenianischen Theologie stimmt mit demjenigen des 15. Theologischen Xenokrats-Fragments insofern überein, als der erste, zweite und dritte Gott hier wie dort als μὲνός, δὐός und οὐρανός/ κόσμος aufeinanderfolgen und sich nach unten gegen das Materialprinzip der hin ἀόριστος δὐός abschließen». A tal proposito, cf. FREDE, *Numenius* cit., pp. 1058-1068. Posizioni simili sono quelle di Ferrari e Opsomer, per i quali il terzo dio di Numenio non corrisponde al cosmo *tout court*, quanto piuttosto all'ordine cosmico che governa, appunto, l'universo. Cf. FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer* cit., p. 61-64; OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism* cit., p. 65 sgg.

³¹¹ Occorre ricordare che Numenio sviluppa la sua dottrina con costante riferimento alla dottrina platonica. Proprio nel *Timeo* si legge come l'opera del demiurgo (il migliore tra gli intelligibili) consista tanto nell'anima (la migliore tra le realtà generate) e, appunto, nel cosmo, che è la copia del vivente intelligibile. Cf. *Tim.* 36e5-37a 2; 37d 1-4.

quindi come caratterizzato da un ordine cosmico, proprio alla luce della lezione del *Timeo*, ove tali caratteri vengono garantiti proprio dalla presenza dell'*Anima Mundi*. A tal riguardo, l'ipotesi di identificazione tra il terzo dio e l'Anima del mondo appare senz'altro legittima, benché essa debba essere accolta con una certa cautela alla luce delle considerazioni sulle difficoltà testuali che abbiamo precedentemente enunciato.

Alla fine di questa sezione dedicata alla teologia di Numenio, intendo proporre alcune considerazioni conclusive per valutare la possibilità di una possibile connessione della concezione numeniana con il pensiero di Plotino. In tale prospettiva, il concetto chiave è quello di demiurgo. Si è visto come Numenio attribuisca al primo dio la connotazione di 'demiurgo dell'essenza' e al secondo quella di 'demiurgo della generazione', e si è mostrato come l'attribuzione del carattere demiurgico al primo dio vada intesa come una sorta di causalità autoreferenziale: il bene è causa dell'essenza, cioè dell'intelligibile in senso platonico, sulla base della sua semplice esistenza, senza per questo vedere alterata la sua natura trascendente e svincolata dalla demiurgia *tout court*. Numenio sembra talvolta porre il bene al di là dell'essenza, mentre in altri casi lo chiama espressamente 'idea del bene'; per questo motivo è a mio avviso corretto supporre che il bene è demiurgo in quanto *ratio essendi* dell'intera dimensione intelligibile. Il demiurgo, dal canto suo, svolge il ruolo operativo e corrisponde al secondo dio; Numenio lo definisce quindi duplice (*dittos*). Quest'ultima definizione appare più facilmente comprensibile alla luce del quadro di insieme che emerge dalla lettura dei frammenti. Il demiurgo è infatti orientato verso il primo dio, in quanto divinità che contempla ciò che si trova al di sopra di esso, ma, allo stesso tempo, si rivolge verso il basso, vale a dire verso la materia, per svolgere la sua azione cosmopoietica da cui si genera il terzo dio.

Abbiamo visto inoltre come Numenio cerchi costantemente il confronto con i concetti più significativi della filosofia di Platone. In base all'esegesi numeniana e alla concezione che ne deriva il demiurgo costituisce una figura metafisica autonoma, differenziata dal Bene. Quest'ultimo, in virtù della sua natura semplice, viene identificato con un intelletto originario e con la totalità del mondo intelligibile; esso inoltre attua la sua potenza causale attraverso il demiurgo per agire sulla materia e determinare ontologicamente il cosmo sensibile. Il demiurgo, dunque, è il secondo dio dal punto di vista teologico, mentre ontologicamente corrisponde alle idee intese come entità metafisiche causalmente attive. In relazione a ciò, la natura divina e intelligibile del demiurgo implica anche un aspetto intellettuale, che nel caso del secondo dio numeniano è un intelletto contemplativo e al contempo attivo e plasmatore. Sulla base di ciò il demiurgo rappresenta l'intelligibile non nel suo senso originario, ma nel suo senso operativo.

Al contempo Numenio non può fare a meno di descrivere il demiurgo secondo la lezione del *Timeo*, vale a dire come un vero e proprio artigiano divino che pensa il mondo e ne garantisce l'ordine.

Egli, dunque, sdoppia letteralmente la figura demiurgo in due distinti livelli: il demiurgo, inteso come secondo dio, è intelletto contemplativo; al contempo però, poiché esso entra in contatto con la materia, esiste anche una forma di demiurgia che appartiene immanentemente al cosmo. Questo carattere assegnato al terzo dio corrisponde a una forma di pensiero dianoetico che nel *Timeo* è propria del demiurgo, il quale agisce mediante il *logismos*.

Nel tentativo di inserire il demiurgo all'intero della sua dottrina, Numenio non può fare altro che dividerne sia l'essenza sia l'attività attraverso due ordini di realtà. Il secondo e il terzo dio, sia che si considerino come due realtà separate, sia che invece vengano intese come un'unica divinità, hanno in comune il fatto di realizzare entrambi due diverse funzioni dell'attività cosmopoietica, quella contemplativo-produttiva e quella ordinativa. Il demiurgo è dunque sia l'intelletto contemplativo, sia l'intelletto dianoetico che dà ordine al cosmo. Questo aspetto, collegato direttamente all'esegesi del *Timeo*, rappresenta, come vedremo, una delle eredità più significative per il pensiero di Plotino.

In effetti, la concezione di Numenio è stata spesso accostata al neoplatonismo plotiniano proprio in virtù della sua struttura gerarchica. Nei prossimi capitoli vedremo come l'esegesi del *Timeo* giochi un ruolo chiave anche in Plotino e come la collocazione metafisica del demiurgo all'interno del suo sistema di ipostasi implichi la necessità di distinguere la natura e l'azione del divino artefice in due distinti livelli ipostatici. Anche in relazione al passaggio dal platonismo medio al neoplatonismo, l'esegesi del *Timeo* appare come un elemento imprescindibile.

12. Conclusioni

Nel presente capitolo si è cercato di esplorare gli aspetti nevralgici del pensiero di Numenio, ponendo al centro della questione la teologia e, in particolar modo, l'interpretazione della figura del demiurgo. Si è visto come il pensiero di Numenio possa essere ricondotto a pieno titolo all'interno della tradizione platonica piuttosto che in un contesto orientale di matrice religioso-sapienziale. In questo senso, abbiamo analizzato i testi di Platone che maggiormente hanno avuto un'influenza nella formazione del sistema metafisico numeniano. La questione del dualismo, inoltre, ha messo in evidenza il carattere del demiurgo come principio opposto alla materia. Poiché il Bene rimane immobile nella sua condizione di originaria semplicità, il compito di dare forma alla materia non può che essere assegnato al demiurgo. L'analisi di questi aspetti si è rivelata funzionale alla comprensione della dottrina teologica di Numenio. In primo luogo, fondamentale è comprendere come i nessi dottrinali che il filosofo di Apamea adotta sono molto spesso il risultato di un'esegesi parallela dei dialoghi volta a giustificare una visione del reale di tipo gerarchico. Questa prospettiva esegetica conduce Numenio a concepire il reale attraverso tre livelli onto-teologici.

Il primo dio, cioè l'idea del Bene platonica, è assolutamente semplice e non agisce a livello causativo, se non nella misura in cui esso è il paradigma per le realtà inferiori. Il secondo dio, cioè il demiurgo, opera direttamente sulla materia e per fare questo contempla il dio superiore e, a sua volta, trasferisce la potenzialità causale originaria del primo dio sulla materia dando vita al cosmo. Quest'ultimo è dotato dei caratteri sia del demiurgo sia della materia, risultando difatti una realtà mista. Di conseguenza, parte dell'essenza del Demiurgo permane nell'intelligibile e parte risulta connessa alla dimensione materiale. Il risultato di questo processo metafisico, cioè il cosmo, va inteso, dal punto di vista sia metafisico-teologico sia cosmologico, come un'Anima cosmica.

Occorre altresì osservare che le divinità di Numenio, oltre ad avere una valenza teologica, hanno anche un fondamentale ruolo ontologico. In quest'ottica, da un lato il bene si determina come causa di sé e come modello per le realtà inferiori, dall'altro rappresenta il puro intelligibile. Il demiurgo, in virtù della sua natura mista, costa di una parte puramente noetica-intelligibile, e di un'altra poietico-dianoetica che corrisponde al terzo dio. Se dunque il primo principio è avulso da ogni tipo di causalità attiva o diretta, l'atto di generazione del mondo è demandato direttamente al demiurgo. In questo senso, Numenio presenta un'interpretazione del *Timeo* originale, individuando il demiurgo come una realtà metafisica autonoma e dividendone l'attività in relazione a due distinti livelli del reale. Questo aspetto, come vedremo, avrà un impatto decisivo nello sviluppo della metafisica plotiniana e nella sua concezione della demiurgia.

CAPITOLO 2

INTELLETTO E ANIMA: LA PROBLEMATICITÀ NATURA DEL DEMIURGO NELLA PROSPETTIVA FILOSOFICA DI PLOTINO

1. Premessa. La difficile collocazione del demiurgo nel sistema di Plotino

Secondo la moderna critica storiografica con il pensiero di Plotino si inaugura la stagione filosofica del cosiddetto Neoplatonismo, caratterizzata dagli evidenti elementi di originalità che vengono introdotti all'interno della tradizione platonica³¹². Come è noto, il termine Neoplatonismo non è che una convenzione storiografica, incompatibile con la mentalità degli antichi interpreti del pensiero di Platone. Infatti, ciascun esponente della tradizione platonica si considerava di diritto un erede di Platone e quindi un esegeta dell'autentico pensiero dell'antico maestro, e non un innovatore³¹³.

Come si è visto, il ruolo della filosofia si lega indissolubilmente con quello dell'esegesi già nel Medioplatonismo: fare filosofia è interpretare il pensiero di Platone e ricostruire i cardini teorici della

³¹² L'elemento maggiormente innovativo che distingue gli autori neoplatonici dai loro predecessori è certamente una concezione del primo principio in termini di assoluta trascendenza non soltanto rispetto all'ambito del sensibile, ma anche verso l'intelligibile stesso, che si trova ad occupare un posto in un certo senso secondario dal punto di vista ontologico. Questo elemento è già presente a partire da Plotino e verrà portato alle estreme conseguenze dagli epigoni del pensiero antico, come Damascio e lo pseudo-Dionigi, che finiranno con il concepire il primo principio mediante il ricorso alla teologia negativa. Cf. C. D'ANCONA, *Plotinus and later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, pp. 356-385; M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010, in part. pp. 219-254. Non è mancato chi, come Philip Merlan, ha cercato di individuare già nei primi esponenti dell'Accademia platonica antica degli anticipatori del pensiero neoplatonico e di questa concezione del primo principio in termini di assoluta ulteriorità. Proprio i primi accademici avrebbero infatti teorizzato un sistema in termini platonizzanti, con un primo principio concepito in maniera proto-teologica. Cf. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo* cit. Per un'introduzione ai temi fondamentali del Neoplatonismo cf. F. ROMANO, *Il Neoplatonismo*, Roma 1998.

³¹³ Cf. ABBATE, *Tra esegesi e teologia* cit., p. 13: «Pertanto si deve concludere che la nozione di 'nuovo platonismo' (=Neoplatonismo) è un prodotto della moderna storiografia per designare filosofi che si sentirono i genuini portavoce del pensiero platonico e non i suoi 'innovatori'. Essi di fatto si considerarono sostanzialmente gli interpreti più fedeli del pensiero platonico e, in generale, dell'intera tradizione filosofica greca, di cui la dottrina di Platone, secondo la prospettiva degli autori neoplatonici, rappresentava il momento più alto e significativo». L'accademia platonica perde *de facto* la sua continuità nell'88 a. C. quando viene distrutta durante la guerra mitridatica nel periodo di governo di Silla. Solo nel IV secolo d. C. la scuola viene rifondata ad opera di Plutarco di Atene e chiusa definitivamente da Giustiniano nel 529 d.C. Plotino, essendo vissuto nel III secolo d.C., non fu dunque un diadoco dell'accademia platonica, ciononostante egli si sentiva di appartenere pienamente a quella tradizione di pensiero che prende le mosse proprio dall'esegesi delle opere di Platone e che tenta di spiegarne i concetti più oscuri attraverso il ricorso ad una concezione metafisica sistematica.

sua dottrina che nei dialoghi vengono solo accennati³¹⁴. In questo senso, la tradizione neoplatonica appare per molti aspetti innovatrice rispetto alle interpretazioni precedenti del pensiero platonico non soltanto per via delle dottrine che si propone di portare alla luce, ma anche per l'approccio stesso ai dialoghi e l'introduzione sempre più sistematica e insistita di elementi religioso-sapenziali³¹⁵. Abbiamo visto come nel Medioplatonismo in generale il dialogo maggiormente oggetto di studio e attenzione da parte degli interpreti fosse il *Timeo*. Nell'ambito della tradizione neoplatonica, oltre al *Timeo*, sono anche altri i dialoghi considerati centrali per la ricostruzione del pensiero platonico. Sono stati gli studi di Eric Dodds, ormai quasi un secolo fa, ad aver messo in luce alcuni aspetti e caratteri specifici dell'esegesi neoplatonica e le differenze fondamentali rispetto alle epoche precedenti: da Plotino in poi, uno dei dialoghi di riferimento per comprendere la natura del reale diventa indiscutibilmente il *Parmenide* e, più precisamente, la seconda parte del dialogo³¹⁶. Le ipotesi del *Parmenide*, che l'anziano eleate discute con il giovane Aristotele nella seconda parte del dialogo³¹⁷, vengono interpretate dai neoplatonici come allusioni di Platone alle tre principali ipostasi che determinano la realtà nel suo insieme: l'Uno, l'Intelletto e l'Anima³¹⁸.

In questa prospettiva occorre chiedersi quale ruolo assuma nella riflessione plotiniana il *Timeo* e i vari problemi esegetici ad esso connessi³¹⁹. Non c'è dubbio che alcuni elementi permangano centrali nell'esegesi plotiniana, mentre altri sembrano rimanere sullo sfondo o addirittura non essere

³¹⁴ Cf. BARNES, *Imperial Plato* cit., DONINI, *Testi e commenti* cit., FERRARI, *Esegesi, commento e sistema* cit., PETRUCCI, *L'esegesi e il commento di Platone* cit., pp. 295-320.

³¹⁵ Ciò sarà particolarmente evidente e significativo soprattutto in Giamblico e Proclo, i quali a più riprese faranno riferimento ad elementi religioso-sapenziali all'interno delle loro dottrine. Cf. ROMANO, *Il Neoplatonismo* cit., pp. 126-170.

³¹⁶ Cf. DODDS, *The Parmenides of Plato* cit. La tesi di Dodds della centralità del *Parmenide* può dirsi quasi universalmente accettata da parte della critica contemporanea, e rappresenta un punto di partenza ormai imprescindibile per gli studi sul Neoplatonismo. Certamente più problematiche e congetturali sono le conclusioni su Moderato di Gades come precursore del Neoplatonismo, vista l'esiguità delle fonti che abbiamo su questo autore. Occorre comunque segnalare che recentemente L.P. GERSON nel suo articolo *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, «The International Journal Of the Platonic Tradition» 10 (2016), pp. 65-94, ha messo in discussione alcune delle tesi di Dodds relative alla centralità del *Parmenide* nell'ambito dell'interpretazione neoplatonica di Platone.

³¹⁷ Si tratta del futuro membro dei Trenta Tiranni e non del più celebre allievo di Platone. Non è da escludersi, tuttavia, che questo personaggio sia stato utilizzato da Platone proprio per fare riferimento, in maniera allusiva, ad Aristotele di Stagira, le cui tesi critiche intorno alla dottrina delle idee prendevano piede nell'Accademia probabilmente proprio nello stesso periodo in cui Platone stava lavorando al *Parmenide*.

³¹⁸ Il *Parmenide* costituisce un vero e proprio problema filosofico per via della sua natura allusiva, soprattutto nella seconda parte, dove Parmenide invita il giovane Aristotele ad accompagnarlo in una *gymnasia* filosofica in qualche modo propedeutica alla conoscenza filosofica vera e propria. Già nell'antichità sono emersi problemi interpretativi, in quanto non è chiaro se tale esercizio filosofico fosse da considerarsi tale, oppure nascondesse delle vere e proprie allusioni dottrinali. Sulla base di questa duplice possibilità interpretativa, Ferrari parla a ragione di *dianoia* facendo riferimento alle varie interpretazioni del dialogo platonico che si sono avvicinate fin dall'antichità. Cf. F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, intr. a *Platone. Parmenide*, Milano 2004 (2007²), pp. 9-161. Si veda anche la fondamentale bibliografia di riferimento.

³¹⁹ Come suggerisce Dufour, un'idea del ruolo assolutamente centrale che il *Timeo* ha avuto nello sviluppo del pensiero di Plotino è possibile ricavarla nell'*index fontium* del terzo volume della *Editio minor* di Henry-Schwyzler. Cf. R. DUFOUR, *Tradition ed innovations: le Timée dans le pensée plotinienne*, in «Études platoniciennes» 2 (2006): *Le Timée de Platon*, [pp. 207-236], p. 207.

presi in considerazione³²⁰. Ad esempio, il ruolo centrale dell'Anima e la sua concezione ipostatica sono certamente ispirati al grande dialogo cosmologico, sia per quel che riguarda la sua natura di *uno e molti (hen kai polla)*³²¹, sia per il rapporto diretto con il cosmo³²². Anche la materia gioca un ruolo fondamentale, in quanto Plotino cerca di dare una spiegazione al famoso terzo genere del *Timeo* e spiegare, così, la presenza del male nel mondo³²³. Il paradigma eidetico trova invece la sua collocazione nell'ipostasi del *Nous*, la quale è concepita da Plotino sia come la totalità dell'intelligibile sia come intelletto in forma ipostatica³²⁴. La natura del *Nous*, tuttavia, è comunque caratterizzata da una certa forma di molteplicità, dovuta alla coincidenza di pensante e pensato e alla sua identificazione con la dimensione intelligibile³²⁵. Plotino recupera dunque molti dei temi che abbiamo precedentemente individuato nella riflessione numeniana. Tuttavia, egli li reinterpreta in modo radicale in sintonia con la propria prospettiva filosofica. Tra i vari elementi menzionati, fondamentale ai fini del presente studio è comprendere quale sia il posto e il ruolo assegnati al demiurgo all'interno della prospettiva esegetica plotiniana. Occorre pertanto partire dal presupposto che per Plotino i livelli di realtà sono necessariamente tre, per cui il demiurgo non sembra trovare uno spazio 'intermedio'; pertanto, la sua natura deve venire necessariamente identificata con una delle tre ipostasi³²⁶. In quest'ottica, un ruolo decisivo lo gioca anche la questione dell'interpretazione letterale o metaforica del *Timeo* a cui abbiamo accennato in precedenza nel corso della presente

³²⁰ Torneremo più avanti sul fatto che Plotino tende a non enfatizzare la componente matematica dell'azione demiurgica a beneficio di un modello di causalità incentrato sulla potenza metafisica delle ipostasi.

³²¹ Cf. *Enn.* IV.2 [21], 2, 53; V.1 [10], 8, 26.

³²² Come vedremo meglio in seguito, l'Anima del mondo nel *Timeo* non è un principio, ma è un prodotto del demiurgo a partire da alcuni elementi originari che Platone definisce in maniera piuttosto misteriosa 'identico' e 'diverso'. Plotino farà sua questa concezione, attribuendo però all'Anima una natura ipostatica che è composta da unità e da molteplicità e quindi attribuendole un ruolo fondamentale di raccordo tra gli intelligibili e il sensibile che in Platone non è presente in questi termini.

³²³ Abbiamo già avuto modo di sottolineare come la concezione della materia nella tradizione platonica dipenda in larga parte dall'interpretazione di Aristotele del terzo genere a cui Platone allude nel *Timeo*. Plotino, da questo punto di vista, sembra seguire questa linea interpretativa, associando alla materia una natura ambigua sia in senso propriamente materiale, che recettivo-spaziale. Il discorso sulla materia è ampio e articolato, ed è stato costante oggetto di attenzione da parte degli studiosi. Per il momento sia sufficiente dire che Plotino parla della materia in termini di non-essere e di causa del male. Cf. *Enn.* I.8 [51]; II.4 [12]. Si veda, inoltre, lo studio di D. O'BRIEN, *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal-R. A. Markus, London 1981, pp. 108-123. Lo studio fornisce un'ottima sintesi delle principali ipotesi interpretative sul tema della generazione della materia (sia in senso temporale che ontologico).

³²⁴ Sulla base dell'esegesi del *Parmenide* Plotino definisce l'Intelletto *hen-polla*, cioè *uno-molti*. La natura molteplice dell'intelletto è data dalla sua assoluta unità in termini metafisici, poiché non è composto di parti, ma anche da una certa forma di molteplicità dovuta alla pluralità delle idee che si trovano in esso e che sono, a loro volta, pensieri. Inoltre, il *Nous* assume dei caratteri per certi versi di molteplicità in virtù del fatto che in esso pensante e pensato si identificano. Le stesse forme, infatti, non sono meri intelligibili, ma delle vere e proprie unità pensanti. Per questo motivo, Plotino può identificare l'Intelletto con la totalità dell'intelligibile e con l'intelletto descritto da Aristotele in *Metaph.* Λ, 9. Cf. H. J. BLUMENTHAL, *On Soul and Intellect*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, [pp. 82-104], p. 93 sgg.

³²⁵ Cf. E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007; T. A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. it. a c. di A. Trotta, Milano 1997 (ed. orig. Stuttgart 1979).

³²⁶ Cf. *Enn.* V.1 [10], 7; II.9 [33], 1.

ricerca³²⁷. Si tratta di questioni e problematiche che è la concezione stessa esposta nel *Timeo* a implicare³²⁸. Anche la concezione dell'Anima del mondo è per molti aspetti centrale nella concezione plotiniana³²⁹. Nel *Timeo* l'Anima viene intesa come prodotto del demiurgo e non assume ancora la centralità che avrà poi in Plotino, che la intende in termini ipostatici³³⁰.

In termini esegetici, nel caso dell'interpretazione letterale, il demiurgo viene concepito come una figura metafisica autonoma che andrebbe a 'collocarsi' tra il mondo intelligibile e la dimensione fenomenica. Plotino, come vedremo meglio nel corso della presente ricerca, protende invece per un'interpretazione didascalica del discorso di *Timeo*, ragion per cui il divino artefice assume nelle *Enneadi* i caratteri di una figura metaforica. Ma anche in questo caso il problema persiste. Come è noto, in Platone il problema della causalità metafisica è circoscritto al mondo eidetico, modello e causa del mondo sensibile. In Plotino, sebbene il mondo delle idee corrisponda sostanzialmente al *Nous*, il processo causativo assume contorni per certi versi più complessi, in quanto si articola in misura diversa attraverso le varie ipostasi. Poiché in Plotino l'elaborazione della figura del demiurgo è collegata tanto alla funzione paradigmatica quanto alla generazione del mondo in termini strettamente cosmopoietici, essa coinvolge più ambiti di realtà³³¹.

Il divino artefice viene inteso quindi come una figura di problematica decifrazione agli occhi di Plotino il quale da un lato sembra riconoscere l'aspetto metaforico di questa figura, mentre dall'altro cerca spesso di inserirla all'interno di un contesto argomentativo legato alla natura ipostatica del proprio sistema metafisico di riferimento. Sebbene, come vedremo, in vari passi delle *Enneadi* il demiurgo venga sostanzialmente ricondotto all'Intelletto, una sua identificazione precisa e univoca con una specifica ipostasi risulta problematica e Plotino finisce per attribuire caratteristiche

³²⁷ Cf. *supra*, Introduzione.

³²⁸ Per una buona ricostruzione dei principali orientamenti interpretativi cf. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato* cit. pp. 72-78, si veda inoltre la nota 12. Cf. inoltre, *Tim.* 53b.

³²⁹ Cf. *Tim.* 35a-c; W. MESCH, *Plotins Deutung der platonischen Weltseele. Zur antike Rezeptionsgeschichte von Tim. 35A*, in *Platons Timaios als Gründtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/ Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, ed. by T. Leinkauf – C. Steel, Leuven, 2005, pp. 41-66.

³³⁰ Secondo Claudia Maggi questa 'svalutazione' dell'Anima del mondo viene in qualche modo rivisitata da Platone nell'*Epinomide* (dialogo di dubbia autenticità, molti studiosi lo attribuiscono infatti al collaboratore di Platone Filippo di Opunte). In particolare, nel passo 984c2-5, Platone parla di un'operazione di plasmazione da parte dell'Anima del mondo, che si rivela quindi un'azione per molti versi analoga a quella del demiurgo nel *Timeo*. Comparando i due dialoghi, sembra infatti che anche l'Anima sia, in un certo senso, demiurgo, ragion per cui Plotino potrebbe essersi ispirato a questo testo per elaborare la sua dottrina dell'Anima come principio produttivo. Cf. MAGGI, *Il demiurgo e l'anima demiurgica* cit., pp. 395-406. Si vedano anche le fondamentali considerazioni di Dillon in un suo recente saggio: cf. J. DILLON, *The World Soul takes Command. The doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the academy of Polemon*, in *World Soul-Anima Mundi*, ed by C. Helmig. With the Assistance of L. Marongiu, Berlin-Boston 2019, pp. 155-166.

³³¹ A questo proposito è interessante il rilievo etimologico che fa Luc Brisson in merito all'origine del sostantivo *demiourgos*. Lo studioso riporta come nella Grecia del V-IV secolo, il *demiourgos* fosse tanto l'artigiano inteso come produttore manuale, tanto il magistrato, a cui è delegato il compito di dare ordine e giustizia alla città. È dunque evidente come Platone 'giochi' sull'ambiguità di questo termine per descrivere le funzioni del demiurgo tanto nel contesto produttivo-artigianale che in quello più prettamente legato all'ordine cosmico e al suo mantenimento. Cf. BRISSON, *Le même et l'autre* cit., pp. 50-54.

demiurgiche anche all'Anima. Per questo motivo, il *Timeo* assume in Plotino un carattere fortemente problematico, poiché presenta degli elementi che non appaiono immediatamente compatibili con la sua concezione ipostatica del reale. Sulla base degli aspetti più generali della sua dottrina, Plotino deve necessariamente confrontarsi con la tradizione medioplatonica. Egli deve prendere le distanze, ad esempio, dall'interpretazione di Plutarco e Attico, che vedono il demiurgo come l'analogo dell'idea del Bene³³². Il demiurgo non può nemmeno identificato, come invece in Alcino, unicamente con l'intelletto che pensa le idee le quali vengono così identificati con i suoi stessi pensieri³³³. L'unica, parziale, eccezione in questo contesto è rappresentata proprio da Numenio, il quale sdoppia, per così dire, la natura del demiurgo in un aspetto prettamente teoretico-contemplativo e uno cosmogonico³³⁴.

Se, come abbiamo evidenziato, il demiurgo non può certamente essere il primo principio, né tantomeno può essere un intermediario tra le varie ipostasi, esso deve necessariamente avere a che fare con l'Intelletto e l'Anima. Vedremo come Plotino mostri una chiara consapevolezza della natura complessa e problematica di questo aspetto dell'esegesi platonica. Ciò appare quasi scontato se si pensa che nel *Timeo* il demiurgo assolve sia ai compiti cosmopoietici, sia a quelli organizzativi e ordinativi del cosmo sensibile. L'Anima gioca invece un ruolo decisivo nella concezione plotiniana dell'attività demiurgica, mentre in Platone essa non ha un ruolo diretto nella produzione demiurgica. Plotino, in effetti, sembra oscillare tra l'assegnare elementi demiurgici direttamente all'Anima e una vera e propria identificazione di essa con il divino artefice. Questo ruolo chiave dell'Anima è reso ancora più centrale dal fatto che in Plotino manca completamente un riferimento agli dèi giovani, che invece nel *Timeo* hanno il compito specifico di plasmare i corpi mortali³³⁵.

Nonostante gli evidenti problemi interpretativi che l'identificazione del demiurgo comporta, è importante sottolineare come Plotino non faccia a meno di questa figura, riferendosi a essa espressamente in diversi punti della sua opera, per motivi che probabilmente sono legati a considerazioni di carattere esegetico, ovvero alla necessità di conservare un diretto collegamento con il testo platonico³³⁶. Ciò che appare particolarmente complesso e problematico è il modo in cui Plotino

³³² Cf. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato* cit., pp. 67-78.

³³³ Cf. ALCINOO, *Didaskalikos*, IX, Cf. C. S. O'BRIEN, *Alcinous' Reception of Plato in Antiquity*, in *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. by H. Tarrant-D. A. Layne-D. Baltzly-F. Renaud, Leuven-Boston 2018, pp. 171-182.

³³⁴ In realtà anche in Plutarco si trovano difficoltà simili in merito alla generazione del cosmo e al ruolo dell'Anima intesa come elemento ordinatore del cosmo. Ciononostante, ciò non ha direttamente a che fare con la figura del demiurgo che, come si è visto, in Plutarco corrisponde all'idea del Bene.

³³⁵ Cf. *Tim.* 41 d8-42 e4.

³³⁶ Secondo Charrue Plotino non ha più bisogno del demiurgo nel suo sistema, ma il richiamo a una tale figura è volto unicamente a giustificare un punto di contatto con il testo di Platone, ossia con un aspetto del *Timeo* che non poteva passare inosservato. Cf. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon* cit., p. 123-127; La centralità del demiurgo in Plotino e il suo valore all'interno del suo sistema ipostatico sono discussi dettagliatamente da Opsomer. Cf. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., così come da Dufour Cf. DUFOUR, *Tradition et innovations* cit.

espone le sue idee in merito. Ciò è dovuto alla complicata collocazione del divino artefice a cui si accennava in precedenza e che si proverà a descrivere in dettaglio nel corso di questo capitolo del presente studio.

Il demiurgo si pone dunque come figura problematica da un punto di vista sia esegetico sia metafisico. Il ruolo preponderante che sembra giocare in Plotino il *Parmenide* non deve offuscare quello dell'esegesi del *Timeo*, la quale, seppure in misura, per molti aspetti, meno decisiva ed essenziale rispetto al contesto medioplatonico, gioca comunque un ruolo di fondamentale importanza nello sviluppo del sistema plotiniano, rivelandosi un fattore problematico quanto imprescindibile³³⁷. In particolare, la complessa natura metafisica del demiurgo, seppur sulla base di una esegesi metaforica, non consente a Plotino di determinarne una chiara e univoca identificazione. Vedremo come ciò si tradurrà in una sorta di problema costante che tocca tutti i punti nevralgici della metafisica plotiniana e come la filosofia Numenio si presenti come un costante punto di riferimento per Plotino proprio nella sua riflessione intorno alla demiurgia.

³³⁷ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit., p. 100: «Se l'esegesi teologica del *Parmenide* rappresenta, con ogni probabilità, un'innovazione introdotta da Plotino rispetto alla tradizione, il suo costante riferimento al *Timeo* costituisce invece un indubbio punto di contatto rispetto al platonismo dei secoli precedenti».

2. Platone come filosofo che parla per enigmi: la critica a Longino e il problema dell'esegesi

Il punto di partenza della nostra indagine per comprendere la natura del demiurgo nel pensiero di Plotino non può prescindere dall'analisi dell'approccio esegetico che egli ha adottato nei confronti dei dialoghi platonici. Abbiamo già accennato al fatto che Plotino non aveva pretese di originalità, in quanto riteneva di essere un semplice interprete dell'autentica dottrina platonica. L'obiettivo era quello di prendere le mosse dai dialoghi platonici al fine di ricercare in essi i fondamenti dottrinali che giustificassero una determinata lettura della realtà che, nell'ottica dell'interprete platonico, non era che la corretta esposizione dell'originale dottrina platonica. Ciò comporta, da parte di Plotino, una precisa assunzione di metodo, che non è quella dell'esegesi letterale e filologica. In questo senso, diventa significativo il fatto che egli abbia preso le distanze dal suo allievo: «Longino è certamente filologo, ma non certo filosofo»³³⁸.

Questa esplicita presa di posizione di Plotino nei confronti di Longino ha l'intento di sottolineare l'inadeguatezza dell'approccio del suo allievo nei confronti dei testi filosofici, che viene appunto definito filologico e non filosofico. Qual è il significato di questa distinzione? Con ogni probabilità Plotino allude al fatto che Longino predilige una interpretazione letterale dei testi e non una reale comprensione del significato filosofico³³⁹. Plotino, che come abbiamo detto si propone di spiegare il reale significato che si cela dietro alcune delle dottrine platoniche, non si limita quindi a una mera analisi dei termini, ma cerca di comprendere ed esplicitare il significato filosofico del testo platonico³⁴⁰. Il risultato dell'approccio longiniano finisce inevitabilmente col rappresentare un fraintendimento delle dottrine metafisiche platoniche; emblematica, in questo senso, la polemica intorno al rapporto tra l'intelletto e i suoi pensieri³⁴¹.

In questo senso, allora, i problemi connessi al *Timeo* risultano centrali. Secondo Plotino, proprio questo dialogo, che ai suoi occhi presenta una struttura narrativa costruita secondo un racconto mitico-metaforico – il che appare confermato dall'espressione *eikos mythos* impiegata da Platone per indicare la natura del racconto della generazione del cosmo esposta nel dialogo³⁴² – non

³³⁸ Su ciò cfr. Porfirio, *Vita Plotini* [d'ora in poi *VP*], XIV, 19-20: «φιλόλογος ὁ Λογγίνου, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς».

³³⁹ Cf. I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker*, in *Philosophie in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung der Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike: Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel Stiftung vom 16.-17. Oktober 2014 in Zürich*, ed. by C. Riedweg, Berlin-Boston 2017, pp. 161-178. La studiosa si interroga sul cosiddetto metodo filologico adottato da Longino e arriva alla conclusione che esso è più vicino a un'esegesi letterale propria del Medioplatonismo, dalla quale proprio Plotino si allontana.

³⁴⁰ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo* cit., p. 106.

³⁴¹ Cf. PROCLO, *In Tim.*, I 322, 20-24; A.H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine 'that intelligibles are not outside intellect'* in *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, [pp. 393-425], pp. 393-395.

³⁴² Su ciò Cf. *Tim.* 29d2.

può essere interpretato alla lettera, poiché ciò condurrebbe a insostenibili aporie, come la concezione di un mondo come generato nel tempo e del demiurgo come figura antropomorfa e svincolata dalle ipostasi. L'approccio di Plotino è dunque quello del filosofo platonico che cerca di penetrare nel significato autentico dei dialoghi e di ricondurli a una dimensione sistematica. Come già detto in precedenza, egli non intende formulare un pensiero originale, né tantomeno intende essere un mero sistematizzatore delle dottrine platoniche³⁴³. Egli, piuttosto, propone un tipo di esegesi legato ai problemi filosofici della propria epoca. In questo senso, la filosofia di Plotino dipende dai dialoghi di Platone, ma è allo stesso tempo originale nella misura in cui l'esegesi è orientata all'individuazione di dottrine che non si trovano *expressis verbis* nei dialoghi³⁴⁴. L'attività esegetico-filosofica di Plotino è dunque legata indissolubilmente alla lettura dei dialoghi e alla comprensione di alcuni passi che Platone avrebbe espresso in maniera oscura o, quantomeno, problematica. Per esplicitare questa difficoltà Plotino allude in diversi passi delle *Enneadi* al fatto che Platone si esprime in maniera enigmatica. Il primo caso riguarda la composizione dell'Anima del mondo così come viene descritta nel *Timeo*:

Questo è dunque il senso di ciò che è detto per enigma, con parole divine [*to theios enigmenon*]: «Dall'indivisibile che è sempre uguale a se stesso e da ciò che diviene divisibile tra i corpi, da entrambi, mescolandoli, ottenne un terzo genere di essenza». L'anima è dunque, per le ragioni dette, una e molteplice. Le forme nei corpi, poi, sono molteplicità e unità, mentre i corpi sono soltanto molteplicità, e ciò che è più in alto di tutti è solo unità³⁴⁵.

La natura allegorica della narrazione esposta nel *Timeo* rende inevitabilmente problematica l'individuazione dei fondamentali contenuti dell'opera. È proprio Plotino a manifestare le difficoltà interpretative legate a questo aspetto, affermando che Platone parla in alcuni casi particolari in maniera enigmatica e con parole divine. Questa duplice connotazione rivela da un lato l'autorità che ovviamente Plotino riconosce nell'antico maestro, ma anche le difficoltà intrinseche al linguaggio con cui egli presenta talune dottrine nei dialoghi. Ad esempio, nel passo precedentemente citato, per

³⁴³ Il dibattito sull'originalità più o meno intenzionale da parte di Plotino è una questione che ha visto i critici dividersi. Per un ottimo resoconto sul dibattito storiografico sul tema dell'esegesi in Plotino cf. CHIARADONNA, *Esegesi e sistema* cit. pp. 102-109. Cf. a tal proposito J. M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, pp. 183-187 il quale ha sostenuto la tesi secondo la quale Plotino, in alcune occasioni, tendesse volutamente a presentare una tesi diversa da quella di Platone. *Contra* Rist cf. A. H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*. Atti del convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma 1974, pp. 171-194 e la discussione al saggio da parte di Szlezák. Cf. SZLEZAK, *Platone e Aristotele* cit., pp. 283-285.

³⁴⁴ Cf. CHIARADONNA, *Esegesi e sistema* cit., p. 114.

³⁴⁵ *Enn.* IV, 1 [4], 2, 49-55: Τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ θεῖως ἡνιγμένον τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συνεκράσατο οὐσίας εἶδος. ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως· τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἶδη πολλὰ καὶ ἓν· τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δ' ὑπέρτατον ἓν μόνον. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, 2 voll., Torino 1997.

spiegare il complesso processo di composizione dell'Anima da parte del demiurgo, Plotino ricorre al riferimento indiretto al *Parmenide*, mostrando come la natura dell'Anima è, allo stesso tempo, unitaria ma anche molteplice (*hen kai polla*), espressione con la quale Plotino indica solitamente la natura della III ipostasi che corrisponde all'oggetto della III ipotesi del *Parmenide*. Platone non si esprime naturalmente in questi termini, ma Plotino si sente legittimato a fornire una spiegazione sulla base del ricorso a un altro dialogo sia per quanto riguarda la presunta oscurità delle parole di Platone, sia per quel che concerne una giustificazione della sua visione dell'Anima che è una in quanto ipostasi unitaria, ma molteplice in quanto la sua essenza non può essere assimilata all'unità autentica che è propria solo del primo principio³⁴⁶. La seconda allusione all'enigmatico modo di argomentare di Platone nel *Timeo* si trova a proposito di un riferimento al passo 39e 7-9:

Diceva anche Platone, per via di enigma (*enigmenos*): come «l'intelletto contempla le idee che sono nel vivente totale, quali e quante ve ne sono...». Per cui anche l'Anima successiva all'intelletto, che in quanto Anima ha in sé le idee, tuttavia le contempla meglio in ciò che è prima di lei. E l'intelletto nostro, che pure ha le idee, meglio le vede in ciò che lo precede: in se stesso vede e basta, in ciò che è prima di lui vede anche che vede³⁴⁷.

Avremo modo di tornare ancora sugli aspetti più propriamente filosofici di questo passo nel corso del presente studio. Per il momento possiamo limitarci a dire che Plotino interpreta questo passaggio del *Timeo* considerandolo intrinsecamente enigmatico: per Plotino il testo platonico rappresenta il punto di partenza per una concezione o una dottrina che dovrà, di volta in volta, essere chiarita ed esplicitata³⁴⁸.

Tuttavia, va detto che i passi problematici per Plotino non si limitano certamente al solo *Timeo*, ma è evidente che la stessa natura mitico-allegorica di questo dialogo si predispone quasi naturalmente all'esegesi filosofica. Infatti, l'avverbio *enigmenos* non viene utilizzato solo in riferimento al passo appena citato del *Timeo*, ma anche in un'altra occasione, dove Plotino allude all'origine dell'espressione *epekeina tes ousias*, che svolge un ruolo chiave nel pensiero neoplatonico,

³⁴⁶ Cf. *Enn.*, IV.4 [28], 1. Inoltre, l'Anima è divisa anche tra le varie anime particolari che in un certo senso partecipano tutte dell'ipostasi della *Psyche*.

³⁴⁷ *Enn.* VI.2 [43], 22, 1-5: Καὶ ἠνιγμένως Πλάτωνι τὸ ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ παντελεῖ ζῳφ οἰαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι καθορᾷ. Ἐπεὶ καὶ ψυχὴ μετὰ νοῦν, καθόσον ψυχὴ ἔχουσα ἐν αὐτῇ, ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς βέλτιον καθορᾷ· καὶ ὁ νοῦς ἡμῶν ἔχων ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ βέλτιον καθορᾷ. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

³⁴⁸ Secondo Karamanolis questo atteggiamento di Plotino può essere definito «exegetical aporia», sostenendo che Plotino utilizzi l'aporia come metodo di indagine filosofica. A tal proposito egli distingue tre tipi di aporia: zetetica, elenctica ed esegetica. Quest'ultima sarebbe rappresentata proprio dal ricorso al testo di Platone. Il riferimento ai dialoghi permette da un lato di individuare il problema che Plotino si propone di risolvere ma, allo stesso tempo, l'interpretazione di Platone è anche un pretesto – per così dire – per argomentare a favore di tesi che sono prettamente plotiniane. Cf. G. E. KARAMANOLIS, *The aporetic Character of Plotinus' Philosophy*, in *The aporetic Tradition in ancient Philosophy*, ed. by G. E. Karamanolis - V. Politis, Cambridge 2018, [pp. 248-268], pp. 260-261.

in quanto è la formula che più di tutte confermerebbe la concezione platonica relativa all'assoluta trascendenza del principio primo³⁴⁹. Anche in questo caso, sebbene il riferimento non sia al *Timeo*, esso rileva la difficoltà che Plotino incontra costantemente nell'attribuire un significato chiaro e preciso ad alcune concezioni ed espressioni platoniche. Nel caso specifico, il riferimento è al celebre passo 509b 9 sgg. della *Repubblica* dove Socrate descrive ad Adimanto e Glaucone la funzione dell'idea del Bene all'interno della dimensione intelligibile. Plotino interpreta la problematica espressione *epekeina tes ousias* come un'allusione al carattere assolutamente trascendente del Principio rispetto al piano intelligibile al quale corrisponde l'ipostasi del *Nous*³⁵⁰.

Ciò che è a mio avviso importante sottolineare è come Plotino cerchi - più o meno consapevolmente - di venire a capo di alcune espressioni enigmatiche di Platone per renderle in qualche modo coerenti con la propria concezione ipostatica. Non bisogna dimenticare che l'esegesi sistematica del pensiero di Platone era diventata un approccio ben consolidato già tra i primi platonici, ed è quindi verosimile che Plotino abbia fatto propria questa tendenza a ricercare un'unità sistematica nel pensiero platonico, dandola quasi per un assunto imprescindibile. I problemi sollevati in questo paragrafo si legano dunque saldamente al più generale problema dell'interpretazione di un testo e dei suoi possibili fraintendimenti rispetto all'effettiva dottrina sostenuta dall'autore di riferimento.

Da questo punto di vista la struttura del *Timeo* assume un ruolo chiave. Proprio questo dialogo si rivelerà il più problematico per Plotino in virtù del significato filosofico da attribuire a ciascuna figura e a ciascuna fase del processo cosmogonico. L'enigmaticità attribuita al pensiero di Platone da parte di Plotino si rivela molto rilevante nel *Timeo* sia per la struttura del dialogo alla quale abbiamo accennato in precedenza, sia per alcuni problematici aspetti ed elementi introdotti da Platone e dei quali Plotino deve, in un certo senso, giustificare la presenza all'interno della propria concezione metafisica. In quest'ottica, la figura del demiurgo risulta uno dei temi più problematici che emergono dall'esegesi plotiniana del *Timeo*.

3. *La concezione plotiniana della cosmogonia: la critica alla causalità artigianale*

³⁴⁹ Cf. *Enn.* VI, 8 [39], 21, 13-20: «Bisogna forse intendere così il detto enigmatico degli antichi, quell' 'al di là dell'essenza', non solo nel senso che l'Uno genera l'essenza, ma che l'Uno non è servo né dell'essenza né di sé, che l'essenza dell'Uno non è per l'Uno principio, ma, anzi, che essendo l'Uno principio dell'essenza non ha fatto l'essenza per se stesso, bensì, dopo che l'ebbe fatta, lasciò che l'essenza uscisse da lui, perché non aveva bisogno dell'essere, visto che era lui ad averlo fatto. Non è dunque per quanto è che l'Uno fa l'è». Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

³⁵⁰ In Plotino l'espressione *epekeina tes ousias* non allude a una trascendenza rispetto all'essenza, ma come una trascendenza rispetto al piano dell'essere (*epekeina ontos*) e del pensiero (*epekeina nou*), cioè dell'ipostasi dell'Intelletto. Per un approfondimento in merito a queste espressioni e al ruolo del primo principio in Plotino cf. M. ABBATE, *Il Principio primo come 'Assoluto' nella tradizione neoplatonica*, in «Alvearium» 8 (2015), pp. 7-24; D'ANCONA, *Plotinus and later Platonic Philosophers* cit.

3.1 Carattere e modalità dell'attività del demiurgo nel *Timeo*

Nel paragrafo precedente abbiamo accennato alle difficoltà che Plotino riscontra nell'esegesi del *Timeo*: egli fornisce così un'interpretazione metaforica del processo di generazione del cosmo così come viene descritto da Platone. Questa premessa può essere utile come punto di partenza per comprendere la prospettiva interpretativa assunta da Plotino rispetto al testo del *Timeo*. Come è noto, Platone descrive un processo di generazione cosmica a partire da elementi preesistenti sui quali agisce una causa razionale che egli chiama demiurgo. Tale processo di generazione ha determinato notevoli e decisive difficoltà interpretative, sia in età antica sia tra gli studiosi moderni³⁵¹. In estrema sintesi, la difficoltà maggiore consiste nella comprensione del termine *gēgonen* da attribuire alla generazione del cosmo. Il verbo *gignomai*, che nel passo 28 b7 viene utilizzato al perfetto, allude in prima istanza a una generazione nel senso di una derivazione da una causa. Ciò che è invece praticamente impossibile da comprendere dalla lettera del testo è stabilire se questa generazione abbia una connotazione temporale, quindi sia un processo effettivo, o se, invece, essa alluda a una relazione causale di natura esclusivamente metafisica, vale a dire volta a spiegare il fatto che il cosmo sarebbe generato nella misura in cui esso è il prodotto di una causa. Per Plotino la risposta è nella seconda opzione: il cosmo viene generato a partire dalle cause superiori intelligibili, le quali non agiscono secondo uno schema scandito temporalmente. L'universo ha quindi una causa, un principio dal quale deriva, ma questa generazione non è da intendersi connotata dalla temporalità³⁵². A tale problema dell'esegesi della cosmogenesi secondo un senso letterale o metaforico è legata anche l'interpretazione della figura del demiurgo che Platone introduce nel *Timeo* in maniera per certi versi sorprendente, poiché in nessun altro dialogo tale figura è esplicitamente presente come causa cosmica³⁵³. Prima di affrontare il problema della critica alla causalità artigianale occorre passare

³⁵¹ Il dibattito storiografico ha dedicato molta attenzione a questa espressione, poiché da essa dipende in effetti l'intero senso del discorso di *Timeo*. È tuttavia praticamente impossibile ricostruire in questa sede il dibattito intorno al senso allegorico o metaforico da attribuire ai passi decisivi della cosmogenesi del *Timeo*. Per una buona discussione sul tema con i relativi riferimenti ai principali orientamenti interpretativi cf. G. R. CARONE, *Creation in the 'Timaeus': The Middle Way*, in «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», 37.3 (2004), pp. 211-226. Cf. inoltre, FRONTEROTTA, introduzione a *Platone, Timeo*, Milano 2003 (2011²), pp. 30-51.

³⁵² Cf. *Enn.* VI.7 [38], 1-3

³⁵³ Cf. KARFIK, *Que fai et qui est le démiurge dans le Timée?* cit., p. 130. È proprio a partire da questa particolare funzione che Platone attribuisce al divino artefice nel *Timeo* che gli studiosi hanno cercato di comprendere quale potesse essere l'effettivo 'posto' del demiurgo all'interno della prospettiva platonica. In effetti, riferimenti al demiurgo (o all'arte artigiana) si trovano anche in altri dialoghi, come il *Cratilo*, il *Gorgia* e la *Repubblica* ma, come detto, è solo nel *Timeo* che Platone applica l'immagine del demiurgo alla genesi dell'universo. Di diverso avviso è, invece, Reale per il quale Platone ha «[...] la espone chiaramente solo nel tardo *Timeo*». Lo studioso sostiene che il fatto che Platone menzioni il demiurgo come artigiano cosmico non sia da attribuire alla sua parabola di pensatore, ma a quella di scrittore. Cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano 1984 (2010²²), pp. 501-503. Per una rassegna delle varie interpretazioni Cf. inoltre, BRISSON, *Le même et l'autre* cit., pp. 71-84.

rapidamente in rassegna alcuni punti decisivi del *Timeo* in cui Platone presenta il processo cosmogonico ad opera del demiurgo.

In primis, occorre indagare i motivi per i quali Platone ricorre alla figura del demiurgo. Procedendo in maniera schematica, possiamo dire che Timeo delinea in primo luogo una distinzione di tipo dualistico, tra «ciò che sempre è, senza avere generazione» (*to on aei, genesin de ouk echon*), e che è comprensibile «mediante il pensiero» (*meta logou*) e «ciò che sempre diviene, senza mai essere» (*to gignomenon men aei, on de oudepote*), ambito che «è oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente» (*to au doxe met'aistheseos alogou doxaston*)³⁵⁴. Il primo aspetto saliente di questa distinzione può essere senza dubbio ricondotto al paradigma intelligibile, che Platone richiama a più riprese nel dialogo e che corrisponde alla dimensione eidetica. Il secondo invece concerne la natura del mondo sensibile, che nella prospettiva platonica non partecipa dell'essere in senso autentico, poiché il suo *status* ontologico è quello di essere una copia del modello originario³⁵⁵. Al fianco di questi, Platone introduce un 'terzo genere', la celebre *chora*, che sembra assolvere principalmente la funzione di ricettacolo (e solo secondariamente di sostrato materiale *stricto sensu*)³⁵⁶. Infine, lo stesso demiurgo sembra in un certo senso assolvere il ruolo di entità indipendente in mezzo agli altri principi appena ricordati. Come spiega efficacemente Fronterotta in un suo recente articolo, un'interpretazione letterale del testo del *Timeo* implicherebbe effettivamente un oscillamento teoretico da parte di Platone all'interno di una concezione dei principi non perfettamente lineare, ma che tende a fornire, in primo luogo, distinzioni in un certo senso più generiche (come quella tra paradigma e copia), per poi aggiungere ulteriori elementi e figure all'interno del processo cosmogonico³⁵⁷. Il demiurgo viene infatti chiamato in causa da Timeo come un artefice divino, la cui natura è quella di agire sulla base del modello (cioè il paradigma eidetico) al fine di realizzare la sua opera nel miglior modo possibile. In questa prospettiva,

³⁵⁴ *Tim.* 28 d6-28 a1.

³⁵⁵ Cf. *Resp.* 478 b5-d4. Nel quinto libro della *Repubblica* si trova uno degli esempi più lineari del cosiddetto dualismo onto-epistemico che caratterizza l'intera metafisica platonica. Nella sua esposizione, Socrate presenta ad Adimanto e Glaucone la differenza tra *episteme* e la *doxa*, che sono modalità di conoscenza che fanno riferimento, rispettivamente, al mondo delle idee, che corrisponde all'essere, e al mondo sensibile, il quale è conoscibile solo mediante la *doxa*, poiché la sua natura non è quella dell'essere autentico.

³⁵⁶ *Tim.* 51a-b.

³⁵⁷ Cf. F. FRONTEROTTA, *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel Timeo?* in «Methexis» 27 (2014), pp. 95-120. La ricostruzione proposta da Fronterotta risulta a mio avviso particolarmente efficace poiché riesce a toccare i molteplici aspetti problematici in merito alle 'figure' del *Timeo*, seppur in maniera opportunamente sintetica. Fronterotta sostiene che Platone avrebbe sostanzialmente proposto una distinzione in un duplice piano del reale, quello delle idee e quello dei sensibili, non distaccandosi *de facto* dalla tesi principale che egli ha sostenuto nei dialoghi precedenti e che abbiamo ricordato anche a proposito del V libro della *Repubblica*. Ciononostante, le figure del demiurgo e della *chora* sono funzionali ai fini argomentativi e allegorici che caratterizzano il dialogo stesso. La *chora*, in particolare, rappresenta l'astrazione del ricettacolo che accoglie i sensibili in un teorico stato precedente all'azione causale delle idee che, tuttavia, non è vincolata alla dimensione temporale. Lo stesso demiurgo, infine, sarebbe soltanto una metafora dell'azione causale delle idee. Infine, proprio in merito a quest'ultimo punto, Fronterotta riconosce la natura problematica di una lettura metaforica del demiurgo, pur pretendendo per questa soluzione.

il demiurgo si pone come elemento ulteriore rispetto a quelli già menzionati, agendo come causa intermedia.

Tra le peculiarità che caratterizzano il demiurgo come una divinità a se stante piuttosto che come una metafora c'è il fatto che, come viene esplicitamente affermato nel *Timeo*, egli sia «buono» (*agathos*) e «il migliore tra gli enti intelligibili che sono sempre» (*ho aoristos ton noeton aei te onton*)³⁵⁸, da cui viene generata l'anima. Inoltre, egli è caratterizzato dal fatto di essere un'entità che in un certo senso funge da mediatrice tra il mondo delle idee, ossia il paradigma, e il mondo sensibile. Sulla base di queste considerazioni preliminari, non è chiaro il motivo per cui Platone ricorra alla figura del demiurgo per spiegare la sua cosmogonia. È possibile che egli abbia introdotto la metafora del divino artefice per difendersi, in un certo senso, dalle critiche alla teoria delle idee che erano state mosse all'interno dell'Accademia e che vengono probabilmente riportate alla luce dal personaggio di Parmenide nella prima parte dell'omonimo dialogo. Platone descrive il demiurgo come colui che concretizza – per così dire – un'azione causale che ha la propria origine ontologica nel paradigma eidetico il quale non sarebbe evidentemente l'unico elemento di un procedimento cosmopoietico, ma che ha invece bisogno di una entità intermedia per attuare il proprio potere causale. Il demiurgo viene pertanto descritto come un esecutore che ha competenze prevalentemente matematico-geometriche più che artigianali, proprio perché compone il mondo sensibile mediante proporzioni e ragionamenti che vengono descritti come l'attuazione di un piano razionale³⁵⁹.

Il *modus operandi* del demiurgo è dunque quello di un intelletto che agisce in termini provvidenziali e finalistici. La sua azione è quella di una causa che opera attraverso dei veri e propri processi, descritti in maniera molto simile a quelli di un comune artigiano il quale si serve di un modello per comporre la sua opera e, allo stesso tempo, ne progetta la struttura e la costituisce attraverso delle vere e proprie fasi. Questa immagine viene adoperata da Platone in maniera funzionale allo stile allegorico del dialogo. *Timeo* inoltre afferma che il demiurgo compone il cosmo come unico prodotto possibile dal paradigma originario, poiché ciò implicherebbe una reduplicazione del paradigma intelligibile³⁶⁰. Il cosmo è inoltre organizzato dal demiurgo a partire dai quattro elementi originari, cioè acqua, terra, fuoco, aria, sulla base di precise proporzioni, grazie alle quali

³⁵⁸ *Tim.* 37 a1. Secondo Ferrari questa espressione presente nel *Timeo* avrebbe costituito il pretesto per alcuni autori medioplatonici per ricollegare il demiurgo all'idea del Bene della *Repubblica*, dove il bene viene definito *il migliore tra gli enti* (532c 6-7: *to ariston en tois ousi*). Cf. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato* cit., p. 67 sgg. Restando nell'ambito del *Timeo*, questa identificazione del demiurgo quale il migliore tra gli enti si pone come ulteriore argomento a favore della tesi dell'identità del demiurgo con il paradigma eidetico. Su questa espressione si vedano le importanti considerazioni di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit., (alla nota 115), p. 207. Si veda, inoltre, KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos* cit., 120-123.

³⁵⁹ Cf. FRONTEROTTA, *Modello, copia, ricettacolo* cit., pp. 103-104. Come giustamente mette in evidenza O'Brien l'azione generativa e quella ordinatrice del demiurgo non possono essere considerate attività diverse, ma sono due modi diversi di intendere l'azione causale da parte del demiurgo. Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in ancient Thought* cit., pp. 23-24.

³⁶⁰ *Tim.* 31a3-b2.

esso risulta costituito da una natura armonica³⁶¹. Seguendo lo stile narrativo adottato nel *Timeo*, si può concludere che il demiurgo è buono poiché agisce senza invidia, con l'obiettivo che il suo prodotto sia il più simile possibile alla sua causa³⁶².

Sulla base di questi rilievi introduttivi, occorre ora investigare qual sia, secondo Platone, la natura metafisica del demiurgo e della sua attività. L'elemento decisivo per la nostra indagine consiste nella comprensione della natura intellettuale mediante la quale l'artefice mette in pratica la sua opera di organizzazione del cosmo:

Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui egli ha costruito questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia³⁶³.

Il riferimento è dunque all'azione di composizione del mondo che abbiamo descritto più dettagliatamente poc'anzi. Il ricorso all'immagine di un'attività che implica il ragionamento è funzionale al racconto di *Timeo* e alla descrizione del processo di generazione del cosmo, che avviene secondo il ricorso a schemi proporzionali³⁶⁴. Secondo il racconto esposto nel dialogo, il demiurgo opera seguendo uno schema razionale, che si articola attraverso determinate fasi³⁶⁵. Questa concezione viene ripresa da *Timeo* poco più avanti nel corso del suo discorso:

Questo fu appunto nel complesso il ragionamento del dio che è sempre riguardo al dio che sarebbe dovuto nascere un giorno, e in virtù di tale ragionamento egli fece un corpo liscio e regolare, in ogni punto equidistante dal centro, completo, perfetto, e composto di corpi perfetti [...]³⁶⁶.

Come appare chiaro, la descrizione del cosmo generato segue perfettamente le proporzioni matematiche a cui si alludeva in precedenza. Platone descrive infatti l'attività demiurgica come una composizione armonica e ordinata, proprio perché si fonda su schemi razionali. Per questo motivo

³⁶¹ Ivi, 31b3-32c4.

³⁶² Ivi, 29 e. Questa somiglianza tra il demiurgo e la sua creatura è un argomento a favore della cosiddetta interpretazione metaforica. Il demiurgo non sembra infatti godere di un preciso *status* ontologico. Secondo i canoni di una metafora il prodotto deve somigliare al modello, non al suo produttore.

³⁶³ Ivi, 33 a6-b1. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τούδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο. Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit.

³⁶⁴ Cf. Ivi, 31c-32b.

³⁶⁵ Sebbene Platone non si esprima in questi termini, l'immagine dell'artigiano divino è volta proprio a ribadire il ruolo finalistico dell'attività demiurgica all'interno del racconto mitico della cosmogenesi. Il demiurgo viene descritto in termini antropomorfi, quando ad esempio viene detto che egli si compiace della sua opera (37c-d.). Al di là della già citata *querelle* tra interpretazione letterale e metaforica, il processo di azione del demiurgo viene descritto non come un pensiero unitario, ma come un pensiero discorsivo, che opera cioè in sequenza mediante relazioni causali e logico-argomentative.

³⁶⁶ *Tim.* 34a 8-b3: οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐπόμενον θεὸν λογισθεὶς λείον καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν. Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit.

Timeo può dire che il cosmo è un *dio felice* (*eudaimon theos*), perché la sua natura è quella di un prodotto che è il più possibile simile al modello eidetico originario³⁶⁷. Il cosmo generato, infatti, ha una componente corporea che lo rende inevitabilmente soggetto a generazione e corruzione e che quindi lo rende solo simile al suo modello, non potendo replicarne *in toto* la perfezione originaria. Tuttavia, l'azione del demiurgo non si limita alla generazione cosmica. Platone ha infatti ben presente il problema di dover attribuire al cosmo una dinamicità che non può essere ad esso stesso intrinseca poiché la natura viva e vitale dell'essere in senso autentico appartiene unicamente al paradigma intelligibile che coincide con il piano delle idee.

Unitamente alla struttura profonda del cosmo, il demiurgo plasma l'Anima del mondo, che viene indicata come la migliore tra le realtà generate dal demiurgo a partire, come accennato in precedenza, dalla mescolanza dell'identico e del diverso. La natura dell'Anima del cosmo è determinata dalla composizione della sua struttura essenziale: essa agisce sul cosmo circondandolo e dando ad esso vita³⁶⁸. Platone, a differenza di quanto farà Plotino, non si dilunga sul ruolo dell'Anima cosmica, poiché per lui essa non occupa un ruolo di principio, ma viene presentata unicamente come l'opera del demiurgo. Dopo aver descritto le fasi di composizione dell'Anima, Platone si sofferma sulla descrizione della facoltà razionale dell'Anima:

E furono così generati, da una parte, il corpo visibile del cielo e, dall'altra, l'anima invisibile, partecipe di ragionamento e di armonia, la migliore tra le realtà generate dal migliore degli esseri intelligibili ed eterni³⁶⁹.

L'Anima risulta dunque il migliore tra gli enti generati, poiché evidentemente ha una natura più simile a quella del demiurgo che è, appunto, il migliore tra gli enti: ciò si evince dalla sua incorporeità. Essa, poiché *partecipa di ragionamento e armonia* (*metechousa logismou kai armonias*), è in un certo senso affine alla sua causa. Con queste parole, Platone intende sottolineare il vincolo causale che sussiste tra il demiurgo e ciò che egli produce, cioè l'Anima e il cosmo. Nel *Timeo*, dunque, Platone introduce il demiurgo come una figura intermedia tra il paradigma e il cosmo generato. Quest'ultimo, in particolare, viene presentato come avente un ordine e un principio di organizzazione che gli sono stati

³⁶⁷ *Tim.* 34b8.

³⁶⁸ In merito all'Anima che avvolge il corpo del mondo come tentativo di superare il problema della partecipazione eidetica cf. MAGGI, *Il demiurgo e l'anima demiurgica* cit., p. 397 sgg.

³⁶⁹ Cf. *Tim.* 36 e5-37 a2: καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρατοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit. Fronterotta sottolinea come l'interpretazione dell'ultima frase sia stata oggetto di discussione tra gli interpreti antichi, soprattutto Plutarco e Proclo. Cf. Ivi, (alla nota 115 della traduzione), che a sua volta rimanda a BRISSON, *Le même e l'autre* cit., p. 235 nota n. 19 e CORNFORD, *Plato's Cosmology* cit., (alla nota 2) p. 94.

donati proprio dal demiurgo nella sua attività cosmopoietica. Il mondo, quindi, in quanto prodotto di un piano razionale assomiglia al principio razionale che lo ha generato, riproducendone in maniera imperfetta la natura intelligibile. Così, poiché, come abbiamo visto, il demiurgo compone questo cosmo mediante un calcolo e un ragionamento, il cosmo stesso risulta caratterizzato da una forma di ordine.

Nell'ottica esegetica plotiniana, il testo platonico non può e non deve essere inteso letteralmente, ma occorre cercare di comprendere la verità che si cela dietro a passi difficili e oscuri, i quali non sono espressi in maniera chiara da Platone. Dietro tale oscurità Plotino intende rintracciare una dottrina che a suoi occhi deve risultare compatibile con il sistema ipostatico, che egli, infatti, crede essere alla base della dottrina che si trova nei dialoghi.

3.2 L'attività del demiurgo nella rilettura plotiniana della cosmogonia del Timeo

Il recente orientamento degli studi su Plotino ha fatto registrare una ripresa dell'interesse sul tema della critica alla causalità artigianale, ossia al modello cosmogonico così come viene presentato nel *Timeo*³⁷⁰. Ciò è dovuto, a mio avviso, non soltanto alla problematicità della questione che, come si è visto, riguarda la natura dell'esegesi platonica seguita da Plotino ma anche perché è un aspetto fondamentale per comprendere la struttura della riflessione metafisica plotiniana. Da questo punto di vista, la ricezione del *Timeo* e la concezione del demiurgo si rivelano elementi fondamentali non solo per comprendere quale fosse la prospettiva plotiniana in merito alla nascita del cosmo, ma anche per chiarire alcuni aspetti che risultano fondamentali per la comprensione di aspetti decisivi del pensiero di Plotino³⁷¹.

Il punto di partenza è dunque l'esegesi metaforica che Plotino ritiene sia il modo corretto di interpretare il *Timeo* di Platone, poiché la visione di un cosmo generato nel tempo, secondo l'interpretazione letterale, non viene condivisa da Plotino che propende, appunto, per un'interpretazione metaforica. Egli mantiene una posizione chiara in merito alla natura della causalità demiurgica rifiutando *in toto*, oltre alla già citata interpretazione letterale della cosmogenesi, anche l'attribuzione di un aspetto razionale in senso dianoetico al demiurgo³⁷². La descrizione dei processi che determinano la struttura del cosmo viene sostanzialmente trascurata da Plotino, che ritiene evidentemente che essa vada intesa non letteralmente, in quanto, ai suoi occhi, essa non può avere un effettivo riscontro in termini metafisici³⁷³. I motivi per cui Plotino respinge l'interpretazione letterale della cosmogonia del *Timeo* vengono ribaditi a più riprese in diversi punti delle *Enneadi*:

La realizzazione [del mondo]³⁷⁴ avvenne inoltre in silenzio poiché ciò che produce è tutto essere e forma; per questa ragione fu anche senza fatica la produzione, e fu produzione del tutto poiché un tutto doveva essere il produttore. Nulla perciò le fu di impedimento³⁷⁵ ed anche ora domina,

³⁷⁰ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit.; DUFOR, *Tradition ed innovations* cit., F. FRONTEROTTA, *La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des Ennéades (chapitres 1-3 et 25)*, in «Χώρα» 12 (2014), pp. 47-66; MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible* cit., pp. 198-200, OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., *passim*; E. SONG, *Plotinus on the World-Maker*, in «Horizons» 3.1 (2012), pp. 81-102.

³⁷¹ Cf. M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Inrpreten*, Teil I, Leiden 1976, pp. 123-136.

³⁷² Cf. DUFOR, *Tradition et innovations* cit., p. 213: «La description du démiurge en tant qu'artisan ne plaît pas du tout à Plotin, qui fustige cette métaphore inadéquate. Il attaque à plusieurs reprises cette position, arguant que la production du monde, qu'on la considère du point de vue de l'Intellect, de l'Âme ou de la nature, n'a rien à voir avec la production qui a lieu dans les arts».

³⁷³ In un suo recente studio, Chiaradonna mette in evidenza come Plotino trascuri completamente la struttura matematizzante del *Timeo* a favore di una concezione fortemente metaforica. Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit., p. 101.

³⁷⁴ Seguo, in questo caso la traduzione di ARMSTRONG, *Plotinus*, V, cit., che traduce con *making*.

³⁷⁵ Sulla nozione di impedimento, inteso come ostacolo del corpo rispetto all'anima cf. BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 30-37* cit. (alla nota 120), p. 237.

benché le cose siano divenute d'ostacolo l'una all'altra, ma esse non costituiscono neppure ora un ostacolo per lei, che infatti si mantiene nella sua universalità³⁷⁶.

Plotino identifica colui che crea con l'essere e la forma, che sappiamo essere i caratteri fondamentali del *Nous*. La natura dell'Intelletto corrisponde infatti all'essere nella sua forma più autentica. La produzione di cui Plotino parla avviene inoltre senza fatica, in quanto non c'è nessun vincolo per il *Nous* nella sua attività produttrice e plasmatrice. Esso plasma il tutto a partire dalla propria pienezza ontologica. Nel passo precedentemente citato, Plotino affida all'Intelletto il ruolo di creatore del cosmo, identificandolo quindi con il demiurgo. La *creazione silenziosa* a cui si allude nel passo è un evidente riferimento al fatto che le ipostasi, in base alla loro natura metafisica, non producono attraverso un veicolo o una mediazione di alcun genere, bensì per via della loro stessa essenza. Per questo motivo Plotino può a buon diritto sostenere che la generazione del tutto avviene *senza sforzo* e che il demiurgo non usa tecniche³⁷⁷. L'obiettivo di questo passo è quindi quello di descrivere la causalità dell'intelligibile senza ricorrere a passaggi o elementi intermedi. Un altro passo che appare decisivo in questo senso si trova poco più avanti nello stesso capitolo:

La realtà lassù, infatti, non deriva da una conseguenza né da un progetto, ma precede conseguenza e progetto. Tutte queste cose vengono dopo, il ragionamento, la dimostrazione, la credenza. Poiché la realtà intelligibile è all'origine, tutto ciò segue immediatamente e nell'ordine stabilito. Perciò si dice giustamente che non bisogna cercare alcuna causa di un principio, e soprattutto di un principio come questo, che è perfetto e coincide con il fine; principio e fine, esso è tutto immediatamente in se stesso e non manca di nulla³⁷⁸.

Plotino sviluppa il ragionamento iniziato in precedenza, affermando che la realtà intelligibile non è il prodotto di un piano razionale. Anche nel passo citato viene ribadito il medesimo concetto. Plotino, infatti, nega radicalmente l'associazione di una componente razionale e dimostrativa all'atto creativo che proviene dall'Intelletto. Il motivo di questa posizione è facilmente intuibile: egli non ammette che la causalità intelligibile possa in qualche modo implicare un decadimento o, per così dire, un difetto nella generazione del mondo sensibile. Plotino giustifica tutto ciò attribuendo al *Nous* la

³⁷⁶ *Enn.* V.8 [31], 7, 24-29: ἐποιεῖτο δὲ ἀγοφητί, ὅτι πᾶν τὸ ποιῆσαν καὶ οὐσία καὶ εἶδος· διὸ καὶ ἄπυτος [καὶ οὕτως] ἢ δημιουργία. καὶ παντὸς δὲ ἦν, ὡς ἂν πᾶν. οὐ τοίνυν ἦν τὸ ἐμποδίζον, καὶ νῦν δὲ ἐπικρατεῖ καίτοι ἄλλων ἄλλοις ἐμποδίων γινομένων· ἀλλ' οὐκ αὐτῇ οὐδὲ νῦν· μένει γὰρ ὡς πᾶν. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit. leggermente modificata. Cf. *supra*, alla nota 375.

³⁷⁷ Cf. *Enn.* V.8 [31], 7, 10-12; DUFOUR, *Tradition et innovation* cit., p. 213.

³⁷⁸ *Enn.* V.8 [31], 7, 42-49: οὐ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας οὐδ' ἐξ ἐπινοίας, ἀλλὰ πρὸ ἀκολουθίας καὶ πρὸ ἐπινοίας· ὕστερα γὰρ πάντα ταῦτα, καὶ λόγος καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις. ἐπεὶ γὰρ ἀρχή, αὐτόθεν πάντα ταῦτα καὶ ὄδευ· καὶ τὸ μὴ ζητεῖν αἰτίας ἀρχῆς οὕτω καλῶς λέγεται, καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς τῆς τελείας, ἥτις ταῦτον τῷ τέλει· ἥτις δ' ἀρχὴ καὶ τέλος, αὕτη τὸ πᾶν ὁμοῦ καὶ ἀνελλιπής. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

perfezione intelligibile, alla quale non può essere associato un pensiero discorsivo in quanto ciò implicherebbe l'assunzione di una molteplicità totalmente dispiegata e articolata incompatibile con la natura dell'Intelletto autentico³⁷⁹.

Plotino, inoltre, sostiene questa tesi ricorrendo all'analogia con il concetto di tempo. Un pensiero razionale implica necessariamente l'assunzione di una componente temporale all'interno della sua stessa natura. Plotino, invece, afferma a più riprese che al *Nous* non appartiene una dimensione temporale³⁸⁰. In questo senso, allora, un pensiero inferenziale non può essere quello del creatore, che in questo caso è l'Intelletto. Resta ora da comprendere come Plotino intenda le parole del *Timeo*, che suggeriscono invece una generazione del cosmo per fasi, dovuta alla figura del demiurgo che viene presentato da Platone come un artigiano, con connotazioni marcatamente antropomorfe. A tal proposito fondamentale è un passaggio del trentottesimo trattato:

D'altronde, in generale, lassù non c'è neppure ragionamento, ma si parla di ragionamento, per mostrare che tutte le cose sono così come sarebbero posteriormente, quale risultato di un ragionamento; e si parla di previsione, per dire che le cose stanno così, come se un sapiente le avesse previste. Infatti, nelle cose che non si sono generate prima di un ragionamento, il ragionamento e la previsione sono utili, rispettivamente per la mancanza della facoltà anteriore al ragionamento e perché a chi prevedeva mancava la facoltà grazie a cui non avrebbe avuto bisogno della previsione. La previsione, infatti, c'è perché non si verifichi questo, ma quest'altro, e quasi teme ciò che non è di questo tipo. Ma dove c'è soltanto 'questo', lì non c'è previsione. Il ragionamento consiste in 'questo al posto di quest'altro'. Ma dove c'è solo uno dei due, a che serve ragionare³⁸¹?

Questo passo rappresenta una delle più celebri testimonianze di Plotino contro la tesi della cosiddetta causalità artigianale, ovvero contro il modello di cosmogenesi così come viene descritto dalla narrazione di *Timeo*. Plotino, sulla falsariga dei passi che abbiamo già letto in precedenza, assume

³⁷⁹ Nell'ambito dell'oscillazione plotiniana tra le varie accezioni del demiurgo oggetto di questo capitolo, occorre precisare che qui Plotino si riferisce al demiurgo come all'Intelletto. Come risulta chiaro, Plotino sta infatti interpretando il *Timeo*, identificando il demiurgo con il paradigma e analizzando la sua azione cosmopoietica. Per questo motivo si può affermare che il rifiuto di attribuire una mancanza di pensiero discorsivo all'Intelletto equivale ad affermare che il demiurgo non è caratterizzato da pensiero discorsivo. Cf. SONG, *Plotinus on the World-Maker*, p. 83.

³⁸⁰ Cf. *Enn.* III.7 [45].

³⁸¹ *Enn.* VI.7 [38], 1, 29-40: ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἔνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προῖδοιτο. ἐν γὰρ τοῖς μὴ γενομένοις πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς χρήσιμον ἀπορία δυνάμεως τῆς πρὸ λογισμοῦ, καὶ προόρασις, ὅτι μὴ ἦν δύναμις τῆς προορῶντι, καθ' ἣν οὐκ ἐδεήθη προοράσεως. καὶ γὰρ ἡ προόρασις, ἵνα μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο, καὶ οἷον φοβεῖται τὸ μὴ τοιοῦτον. οὐ δὲ τοῦτο μόνον, οὐ προόρασις. καὶ ὁ λογισμὸς τοῦτο ἀντὶ τούτου. μόνου δ' ὄντος θατέρου τί καὶ λογίζεται; Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Si veda, a tal proposito, anche la traduzione dell'edizione a c. di L. BRISSON -J.-F. PRADEAU, *Plotin, Traités 38-41*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 9 voll., Paris 2002-2010, pp. 67-68.

come premessa del suo ragionamento il fatto che la descrizione della generazione dell'universo secondo un progetto o un piano razionale non è altro che un modo esemplificativo per descrivere un'azione che non si compie nel tempo, ma che è invece un atto unico³⁸². È qui possibile individuare in questo passo due nuclei tematici fondamentali, che corrispondono ai principali problemi interpretativi che Plotino si trova ad affrontare in relazione all'esegesi del *Timeo*: 1) l'ordine del cosmo e la sua dipendenza da cause metafisiche superiori; 2) il fatto che il cosmo generato riflette una sorta di ordine, ma ciò che ha infuso quest'ordine non ha agito secondo un disegno razionale³⁸³.

In primo luogo, è evidente che Plotino sta cercando di ricondurre il pensiero platonico alla propria concezione ipostatica. La causa di questo universo, cioè l'Intelletto, non può essere caratterizzata da un ragionamento, in considerazione del fatto che ciò implicherebbe l'esistenza di una dimensione temporale estranea all'Intelletto stesso. Inoltre, l'ipotesi di un *logismos* all'interno della dimensione noetica implicherebbe un'imperfezione dal punto di vista ontologico, in quanto l'Intelletto verrebbe connotato come molteplicità totalmente dispiegata³⁸⁴. In realtà l'Intelletto possiede già una forma di molteplicità originaria dovuta al fatto di essere *hen-polla*, ma ciò non rappresenta un tipo di pluralità che può tradursi in una forma di razionalità discorsiva. La natura dell'Intelletto è dunque quella di avere un pensiero in un certo senso totalizzante, cioè intuitivo, non caratterizzato cioè da alcuna forma di molteplicità che non sia quella della totalità dell'intelligibile e dell'identità di pensante e pensato.

L'altro aspetto su cui vale la pena focalizzare l'attenzione è la natura del cosmo stesso. Come nota lo stesso Plotino, il nostro mondo è caratterizzato da una forma di ordine. Certamente quest'ordine non riflette in maniera totale la realtà del mondo intelligibile, ma, sulla falsariga di quanto è detta nel *Timeo*, esso ha uno *status* ontologico di copia, ossia di realtà che viene in qualche modo a determinarsi sulla base del modello noetico, ma a un livello ontologico inferiore. Questo significa, secondo le parole di Plotino, che l'ordine del cosmo non è il prodotto di un'azione razionale, ma è a noi che appare così. In questo modo, egli chiarisce come solamente il pensiero autentico ci possa svelare l'autentica natura delle cause intelligibili di questo universo.

³⁸² Cf. FRONTEROTTA, *La critique plotinienne* cit. p. 50: «En effet, comme Plotin le répète à nouveau, «prévision» et «raisonnement» consistent dans l'intelligible en une sorte de nécessité immédiate, comme s'il s'agissait d'un acte qui ne peut rester inaccompli et qui ne peut donc que s'accomplir intégralement».

³⁸³ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit. p. 103 sgg. Si veda, in particolare, quanto l'autore afferma in merito all'espressione *come se un sapiente le avesse previste*. Lo studioso sottolinea come l'ordine che il mondo manifesta appare come organizzata razionalmente soltanto a noi che percepiamo così, mentre in Plotino l'azione causale delle ipostasi non prevede il ricorso ad alcun tipo di pensiero discorsivo.

³⁸⁴ Cf. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible* cit., p. 198: «La délibération démiurgique est exclue pour deux raisons: non seulement parce qu'elle est le signe d'une imperfection de la part de celui qui délibère, mais également parce qu'il n'y a pas à délibérer sur les réalités éternelles et immuables». L'autrice rimanda inoltre ad alcuni testi di Alessandro di Afrodisia che potrebbero avere ispirato Plotino su questo tema e sulla possibilità che il demiurgo abbia una provvidenza.

Un'analisi a parte merita il concetto di *previsione (proorasis)*. Alla luce di quanto detto, è evidente che la causa, cioè l'Intelletto/demiurgo, non è atto a prevedere qualcosa, poiché ciò implicherebbe il fatto che esso possa implicare in sé una discontinuità in termini temporali³⁸⁵. La previsione, infatti, rimanda direttamente al concetto di *pronoia* così come si trova nel *Timeo*³⁸⁶. Nel caso di Platone, la provvidenza viene chiamata in causa per descrivere la composizione del mondo in conformità con l'opera del demiurgo³⁸⁷, in Plotino, invece, essa non è collegata con un'attività teleologicamente orientata, ma corrisponde invece al cosmo così come scaturisce dall'azione del demiurgo:

Ma poiché affermiamo che a questo cosmo compete il 'sempre', e il non cessare mai di esistere, concluderemmo in modo corretto e consequenziale che per l'universo la provvidenza consiste nel suo essere secondo l'intelletto, e che l'intelletto lo precede non per anteriorità temporale, ma perché l'universo deriva da lui, perché l'intelletto è per natura anteriore a lui e sua causa, come archetipo e modello, laddove l'universo è l'immagine che esiste ed acquista realtà tramite lui. Accade così: la natura dell'Intelletto e dell'Essere è il vero e primo cosmo, non separato da se stesso, non indebolito dalla divisione, non manchevole nelle sue parti, dato che ognuna di esse non è staccata dall'intero; tutta la sua vita e tutto il suo intelletto costituiscono un'unità che allo stesso tempo vive e pensa; e così rende la parte intero, e tutto stringe in amicizia con se stesso, dato che tra le parti non vi è separazione e nessuna è nata diversa, isolata, o si è estraniata dalle altre; nessuna parte fa quindi torto all'altra, anche quando tra loro siano contrarie³⁸⁸.

³⁸⁵ Cf. a tal proposito F. FRONTEROTTA, *Alcune critiche alla concezione aristotelica della Νόησις Νοήσεως nella tradizione medioplatonica e neoplatonica: Plutarco, Alcinoos e Plotino*, in *Aristotele e la tradizione aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale. Atti del convegno internazionale di Studi, Lecce giugno 2008*, a c. di E. De Bellis, Catanzaro 2008, [pp. 189-201], pp. 195-198. Fronterotta pone l'accento proprio sul capovolgimento della lettura del *Timeo* da parte di Plotino. Secondo lo studioso, Plotino avrebbe insistito sulla necessità di leggere il *Timeo* oltre l'artificio letterario dell'*eikos mythos* al fine di dimostrare come in Platone non esista alcuna concezione della cosmogonia in termini di progettualità e ragionamento. A tal proposito rimando alle importanti considerazioni in un articolo di C. I. NOBLE AND N. M. POWERS, *Creation and divine providence in Plotinus*, in *Causation and Creation in Late Antiquity*, ed. by. A. Marmodoro - B. D. Prince, Cambridge 2015, pp. 51-70. Gli autori sottolineano come «For him [*scil.* Plotinus], to speak of *nous* as *pronoia* is simply to point to its causal role vis-à-vis the cosmos; one might just as well say that the term properly refers to the katanoetic nature (as it were) of the physical world [...]» (p.62). Per cui concludono che per Plotino la provvidenza ha senso in una duplice accezione: 1) come priorità ontologica del *Nous* rispetto alle realtà inferiori e 2) come conoscenza della totalità del reale da parte del *Nous*, quale realtà intelligibile.

³⁸⁶ Sull'uso del termine *provvidenza* rimando alle fondamentali considerazioni di Daniele Iozzia. Cf. D. IOZZIA, *Plotino, La Provvidenza. Enneade III.2 e III.3. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2009, (alla nota 8) p. 106: «È importante notare come il termine πρόνοια abbia delle accezioni più vaste rispetto a quello che noi intendiamo con la nozione di provvidenza, giacché la si deve concepire in generale come qualsiasi considerazione intellettuale, anche a livello individuale, che preceda un'azione per valutarne gli scopi e gli effetti».

³⁸⁷ Cf. *Tim.* 30b 6. Il demiurgo compone il mondo cercando di renderlo il quanto più possibile simile al modello.

³⁸⁸ *Enn.* III.2 [47], 1, 20-35: Ἐπεὶ δὲ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδὲ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγομεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστὶ καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἶον καὶ παράδειγμα εἰκόνας τούτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος αἰεὶ, τόνδε τὸν τρόπον· ἢ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστάς ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλείψει οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἄτε ἐκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου· ἀλλ' ἢ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἐνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπ' ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγεννημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων

Il tema della provvidenza meriterebbe una discussione a parte³⁸⁹. Ciononostante, nei limiti del presente studio è sufficiente tenere presente come il precedente passo fornisca un appiglio decisivo per comprendere la tesi di Plotino sulla nascita del cosmo e sull'attività del demiurgo. Plotino afferma che al cosmo appartiene il 'sempre', sulla falsariga dell'interpretazione didascalica a cui avevamo fatto riferimento e che aveva preso piede già nell'antica Accademia con Senocrate³⁹⁰; il nostro mondo, sebbene generato, è eternamente presente in quanto tale generazione è solo ontologica e non è collocata nel tempo. Secondo Plotino, la natura della provvidenza non implica dunque la sua corrispondenza a un piano razionale, quanto piuttosto la conformità all'Intelletto; ciò significa che la dimensione della provvidenza si estende su una dimensione contingente, ma è una caratteristica propria della natura eterna ed immutabile del *Nous*, che è provvidente in quanto pensa se stesso.

Plotino paragona inoltre il *Nous*, che in questo caso viene considerato in quanto artefice della costituzione del mondo sensibile, a un cosmo manchevole di nulla, la cui natura è quella di essere completo in tutte le sue parti. L'Intelletto non manca di nulla poiché la sua natura è quella dell'essere autentico. In virtù di ciò, Plotino può ribadire la natura ontologicamente perfetta del demiurgo e, sulla base di queste considerazioni, può inoltre affermare che l'artefice non manca di nulla in quanto è perfetto. Questa assenza di divisibilità, sia a livello spaziale che temporale, implica necessariamente che l'azione dell'artefice sia corrispondente alla sua natura. Pertanto, non solo il prodotto dell'artefice non scaturisce da un'azione teleologicamente orientata, ma la sua natura corrisponde esattamente a ciò che viene determinato in base alla perfezione ontologica dell'Intelletto. In questo senso, allora, Plotino può parlare di provvidenza, in quanto il cosmo, da un lato, riproduce la perfezione del suo artefice, seppur a un livello ontologico inferiore, ma ciò non comporta una concezione dell'azione demiurgica in senso artigianale. Tale concezione della provvidenza da parte di Plotino è rivolta soprattutto contro l'antropomorfismo gnostico e la concezione stoica della provvidenza³⁹¹.

La natura autentica dell'Intelletto viene ulteriormente descritta anche nei capitoli due e tre del trattato VI.7 [38], in cui Plotino ribadisce ancora l'impossibilità di attribuire una dimensione temporale all'Intelletto, in virtù della sua natura ontologica perfetta. Plotino afferma ciò, sostenendo che all'Intelletto appartiene il *che (hoti)* e non il *perché (dioti)*³⁹², ciò vuol dire che non esiste alcun

ἀπεξενωμένον ὅθεν οὐδὲ ἀδικεῖ ἄλλο ἄλλο οὐδ' ἄν ἦ ἐναντίον. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

³⁸⁹ Per un ampio commento con relativa traduzione dei trattati III.2 e III.3 cf. IOZZIA, *Plotino, La Provvidenza* cit.

³⁹⁰ Cf. CENTRONE, *L'esegesi del Timeo* cit. p.; ISNARDI-PARENTE, *L'accademia antica e le sue vicende filosofiche* cit. pp. 221-224; cf. fr. 153 Isnardi-Parente=54 Heinze e il commento *ad loc.*

³⁹¹ Cf. SONG, *Plotinus on the World-Maker* cit. Per un quadro di insieme sul pensiero stoico cf. A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley and Los Angeles 1974 (1986²), ed it. *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Bologna 1997, in part. pp. 145-280.

³⁹² Cf. *Enn.* VI. 7 [38], 2, 3.

tipo di proceduralità nel *Nous*, e che l'essenza e l'esistenza dell'Intelletto vengono a coincidere in un'identità autentica. Nel terzo capitolo, Plotino espone delinea in termini chiari la natura imm modificabile ed eterna dell'Intelletto, il che implica in esso l'assenza di ragionamento:

Non c'è ragionamento (*logizesthai*) in ciò che è sempre. Il ragionare è di chi ha dimenticato per parte sua come le cose stessero già prima. Senza contare che, se le cose fossero riuscite meglio dopo, prima non sarebbero state belle. Se, invece, erano già belle, rimangono in quella condizione. Le cose, però, sono belle con la loro causa³⁹³.

Viene qui ribadita ancora una volta la visione plotiniana in merito alla dimensione noetica. Il ragionamento, ovvero il pensiero discorsivo, è assente dalla dimensione di ciò che è sempre, poiché il ragionamento è un genere di razionalità che implica una forma di molteplicità³⁹⁴. Plotino, quindi, nega fermamente che l'attività dell'intelletto sia assimilabile a una qualsivoglia forma di ragionamento, poiché ciò significherebbe attribuire all'Intelletto un tipo di molteplicità non compatibile con la concezione plotiniana del *Nous*.

Nella prospettiva plotiniana, dunque, il demiurgo non è un artigiano che genera il mondo sulla base del modello stesso, ma esso viene identificato con il modello in quanto tale³⁹⁵. Ciò comporta necessariamente l'assunzione di una presa di distanza anche dalle modalità con cui, secondo Platone, il cosmo viene realizzato. Tale prospettiva conduce all'elaborazione di un modello causale a cui gli studiosi fanno riferimento come 'dottrina del doppio atto' o 'della doppia attività'. Come vedremo, questo modo di intendere la causalità può essere interpretato come un tentativo da parte di Plotino di aggirare la metafora artigianale presente nel *Timeo* e proporre quindi un diverso modello di causalità che non solo gli permette di conservare il carattere poetico dell'attività dell'Intelletto, ma, allo stesso tempo, di prendere le distanze dall'interpretazione letterale del dialogo platonico³⁹⁶. Plotino introduce questo aspetto del suo pensiero in un celebre passo della quinta enneade, dove discute il processo mediante il quale dall'Uno procede l'Intelletto. Il punto di partenza è dunque un passaggio in cui egli descrive la dottrina della doppia attività ricorrendo all'analogia con il fuoco:

³⁹³ *Enn.* VI.7 [38], 3, 6-10: οὐ γὰρ ἐνὶ λογίζεσθαι ἐν τῷ αἰεὶ· καὶ γὰρ αὖ ἐπιλελησμένου ἦν, ὅπως καὶ πρότερον. εἶτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον· εἰ δ' ἦν καλὰ, ἔχει τὸ ὡσαύτως. καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας· Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit. Si vedano, a tal proposito, le fondamentali considerazioni BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 38-41* cit. (alla nota 26) pp. 201-203.

³⁹⁴ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., p. 176; cf. J. SLEEMAN-G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Paris-Bruxelles 1980, pp. 244-245; 599-601.

³⁹⁵ Ciò non viene detto esplicitamente, ma si evince in maniera chiara dalle parole dello stesso Plotino. L'identificazione del demiurgo con il *Nous* è un aspetto problematico della dottrina plotiniana, sul quale ci soffermeremo nel corso del presente studio.

³⁹⁶ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit., p. 104 sgg.; MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligibile* cit., pp. 205-207.

Ma come nasce [l'Intelletto], perdurando lui [in se stesso]? Ora, vi è un atto che appartiene alla sostanza e un atto che deriva dalla sostanza di ciascuna cosa; e quello che appartiene alla sostanza è proprio la singola cosa stessa in quanto atto, e vi è poi quello che deriva da lei [dalla sostanza], di necessità conseguente ad ogni cosa, e diverso da lei [dalla cosa singola]; come anche nel caso del fuoco c'è un calore che rende compiuta la sostanza, e d'altro canto c'è quello che ormai deriva da lei, mentre esso [il fuoco] compie [l'atto] connaturato alla sostanza nel perdurare come fuoco. Così anche lassù; e in maniera ben superiore, dato il fatto che lassù quello [l'uno] *persevera la propria natura*, l'atto che è stato generato, una volta acquisita l'esistenza dalla perfezione che è in lui [nell'uno] e dall'atto che gli inerisce, in quanto [proveniente] da una grande potenza, certamente dalla più grande di tutte, giunge all'essere e alla sostanza; quello infatti era *al di là dell'essere*³⁹⁷.

In questo passo si trova probabilmente la più chiara formulazione della 'dottrina della doppia attività' che, come detto, viene elaborata probabilmente come una concezione della generazione del mondo in qualche modo alternativa rispetto alla cosiddetta causalità artigianale. In questo caso il problema fondamentale per Plotino è quello di giustificare la possibilità da parte dell'Uno di produrre qualcosa fuori di sé. Come è noto, infatti, la natura dell'Uno implica che esso sia trascendente anche rispetto al piano dell'essere autentico³⁹⁸. Per questa ragione, Plotino deve in qualche modo rispondere al difficile quesito di come venga a determinarsi qualcosa al di fuori del primo principio. Il tipo di causalità che egli attribuisce alle ipostasi è una causalità che potremmo definire spontanea: l'Uno, l'Intelletto e l'Anima non producono qualcosa al di fuori di loro secondo un fine o secondo condizionamenti esterni alla loro stessa natura. Per questo motivo è necessario giustificare un'attività che a partire dall'ipostasi stessa si rivolge a ciò che è al di fuori di essa.

Plotino spiega che l'attività causale delle ipostasi è in atto, in quanto ciascuna di esse si determina in sé in quanto tale, ma allo stesso tempo è rivolta verso l'esterno nell'atto di generare un livello di realtà inferiore. Plotino, a tal proposito, fa l'esempio del fuoco: come il fuoco è composto sia dalla fiamma sia dal calore che emana, allo stesso modo ciascuna ipostasi determina sé stessa e, allo stesso tempo, esercita un'azione rivolta verso l'esterno. Questa attività causale è duplice soltanto

³⁹⁷ *Enn.* V.4 [7], 2, 27-38: ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται; ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἢ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἑκαστον, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἐπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὐσαν αὐτοῦ· οἶον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἢ μὲν τίς ἐστὶ συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. οὕτω δὲ κάκεῖ· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἢ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Tra. It a c. di M. NINCI *Plotino, Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, Milano 2000 (2018²) a cui rimando anche per le note di commento. I corsivi sono dell'autore. Il termine *ousia* viene reso con *réalité* in *Plotin, Traités 7-21* mentre ARMSTRONG, *Plotinus* cit., vol. V, traduce con *substance*, così come GERSON *ET AL.*, *The Enneads*, mentre R. RADICE, *Plotino, Enneadi*, saggio introduttivo di G. Reale, Milano 2005, rende il termine con *essere*.

³⁹⁸ Cf. *infra*, cap. II, § 6.

dal punto di vista esplicativo, poiché per Plotino non esiste una sequenza nel doppio atto, ma è soltanto un unico atto che si esplica attraverso un duplice effetto³⁹⁹. Ciò significa, che l'atto interno implica una modificazione rivolta a ciò che è esterno rispetto ad essa. Da questo punto di vista essa rimane invariata, mentre sotto il profilo della causa 'esterna' essa produce qualcosa al di fuori di sé. Sulla base di quanto detto, risulta chiaro che Plotino attribuisce questo modello di causalità a tutte le ipotesi, finanche all'Uno stesso. Per questo motivo si dovrebbe parlare propriamente non di 'doppio atto', quanto piuttosto di un unico atto in due differenti accezioni⁴⁰⁰. La dottrina del 'doppio atto' è concettualmente legata alla concezione plotiniana secondo cui l'ipostasi inferiore è un'immagine di quella superiore. In questo senso, l'Intelletto è un'immagine dell'Uno, così come l'Anima è, a sua volta, un'immagine dell'Intelletto⁴⁰¹. Più in generale, tale concezione è una costante dell'intero sistema plotiniano, poiché stabilisce una dipendenza ontologica tra le ipostasi e le rispettive cause. La dottrina del doppio atto, in particolare, viene ripresentata da Plotino in molti punti delle *Enneadi* poiché, come detto, essa rappresenta il miglior argomento a favore di una causalità di tipo derivativo e non finalistico⁴⁰².

A questo punto è possibile trarre un bilancio preliminare della concezione plotiniana in merito ad alcuni aspetti della demiurgia legati all'esegesi del *Timeo*. Plotino fa parte di quella corrente di interpreti che legge il *Timeo* sulla base di una concezione che gli studiosi hanno definito 'metaforica', in quanto la prospettiva esegetica assunta da Plotino è funzionale al fine di rendere la cosmogonia platonica compatibile con la propria concezione metafisica, che, comunque, Plotino ritiene sostanzialmente riconducibile a Platone stesso. Secondo lo schema ipostatico plotiniano non è possibile ammettere la nascita dell'universo né su di un piano temporale né dal punto di vista

³⁹⁹ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., pp. 33-34: «For as we have seen, the external and the internal acts have the same agent. We have come to the conclusion that the internal and the external acts are at least not two in the sense that they involve two different exertion of this agent»; cf. R. CHIARADONNA, *Causalité et hiérarchie métaphysique dans le néoplatonisme: Plotin, Porphyre, Jamblique*, in «Xōpō» 12 (2014), [pp. 67-85], p. 72: «1) La double activité est présente à tous les niveaux de la hiérarchie, de l'Un au niveau des formes sensibles (j'ajouterais, cependant, que son application à l'Un pose des problèmes (j'ajouterais, cependant, que son application à l'Un pose des problèmes supplémentaires, car comment on peut déterminer l'*energeia* première propre supplémentaires, car comment on peut déterminer l'*energeia* première propre de l'Un n'est pas du tout clair : voir I, 7 [54], 1, 15-20). 2) L'acte interne et l'acte extérieur sont regardés comme, respectivement, un paradigme et son l'acte extérieur sont regardés comme, respectivement, un paradigme et son image. 3) L'acte interne et l'acte extérieur sont décrits par des métaphores image. 3) L'acte interne et l'acte extérieur sont décrits par des métaphores qui renvoient à l'émanation. 4) L'acte extérieur dépend constamment de l'actqui renvoient à l'émanation. 4) L'acte extérieur dépend constamment de l'acte interne et ne peut être coupé de lui. 5) L'acte interne est aussi une puissance».

⁴⁰⁰ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., p. 49: «If we count the acts by the exertions, we would have to say that there is only one act and that the so-called external act is a different way of describing the original exertion, the internal act, or we would have to say that the external act is not really an act in its own right at all, but rather a different episode, a consequence, externally expressed, of the internal act».

⁴⁰¹ Cf. *Enn.* V.1 [10], 6, 46; 7, 1.

⁴⁰² Cf. *Enn.* V.2 [11], 2; IV.5 [29], 7; V.3 [49], 7. Secondo Werner Beierwaltes l'attività produttrice del *Nous* plotiniano sarebbe contrapposta propria alla stabilità e all'inattività del primo dio di Numenio. Cf. W. BEIERWALTES, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V.3*, introduzione a c. di G. Reale, Milano 1995 (ed. orig. Frankfurt a. M. 1991).

ontologico, poiché ciò implicherebbe un processo all'interno della stessa causalità ipostatica che, a sua volta, sarebbe indicativo di una forma di molteplicità. Entro tale prospettiva interpretativa, Plotino ha difficoltà nell'identificazione del demiurgo con una specifica ipostasi. Il divino artefice non trova facilmente posto all'interno di un sistema che prevede necessariamente solo tre determinati ordini di realtà trascendenti. Ciononostante, Plotino tende a identificare il demiurgo con la natura paradigmatica dell'Intelletto.

Come detto poc'anzi, l'esegesi del *Timeo* è legata anche al rifiuto di un modello di causalità che implichi una determinata forma di razionalità nel *Nous* diversa dalla dimensione puramente intuitiva del pensiero puro. Per questo motivo Plotino non ammette che la causalità dell'Intelletto sia caratterizzata da un pensiero discorsivo, ossia da quella forma di pensiero che si articola attraverso relazioni concettuali⁴⁰³. Benché Plotino intenda essere semplicemente un esegeta di Platone, nelle *Enneadi* viene proposto un modello filosofico diverso rispetto a quello proposto da Platone. L'Intelletto, in quanto funge da demiurgo, non agisce *meta logismou*, come nel *Timeo*, ma esercita la propria causalità in maniera intuitiva, in quanto puro intelletto. Ciò implica l'assenza di qualsivoglia forma di provvidenza. Plotino elabora quindi la sua concezione della causalità che, come detto, esercita la propria azione causale nello stesso tempo in sé e fuori di sé.

Il cambio di prospettiva messo in atto da Plotino è dunque funzionale a rileggere il *Timeo* all'interno di un'ottica nuova, che ammette soltanto l'esistenza di livelli di realtà che agiscono secondo una causalità intrinseca alla loro stessa natura. In questa prospettiva, la figura del demiurgo, come mediatore tra l'intelligibile e il sensibile, viene messa da parte da Plotino a favore di un modello fondato sulla causalità delle ipostasi. Il *Timeo* gioca un ruolo assolutamente decisivo, poiché costituisce la base interpretativa per Plotino per fondare il suo sistema e la sua particolare concezione della demiurgia, che sembra comunque lasciare ancora aperta, come vedremo, la domanda in merito all'effettiva identificazione del demiurgo. A questo punto occorre indagare le strategie esegetiche messe in atto da Plotino in riferimento a tale questione.

⁴⁰³ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., pp. 177-213.

4. *L'impossibilità di concepire un demiurgo malvagio: aspetti generali della critica di Plotino alla cosmogonia degli gnostici (Enn. II.9 [33])*

L'esegesi plotiniana del *Timeo* costituisce un punto fermo all'interno della tradizione platonica per i motivi che abbiamo visto. Ciononostante, la concezione del demiurgo in Plotino viene maturata anche a partire dall'incontro-scontro che egli ha avuto nell'ambito della sua scuola con alcune concezioni riconducibili allo Gnosticismo. Uno degli aspetti più controversi non soltanto della dottrina di Plotino ma della sua stessa biografia concerne, in effetti, proprio il rapporto che egli avrebbe avuto con questo fiorente movimento religioso-filosofico, che iniziò a prendere progressivamente piede all'interno del panorama intellettuale greco-romano proprio nei primi secoli d. C.⁴⁰⁴. Dalle notizie a nostra disposizione non è neppure possibile escludere del tutto il fatto che l'autore delle *Enneadi* possa avere aderito in una certa misura e almeno inizialmente ad alcune concezioni di matrice gnostica⁴⁰⁵. Risulta in effetti difficile pensare che un filosofo come Plotino, aperto alla discussione e frequentatore degli ambienti intellettuali romani, non fosse entrato in contatto con la gnosi e con i problemi metafisici che essa poneva. Nel presente paragrafo verrà analizzata la critica di Plotino agli aspetti fondamentali della cosmogonia gnostica e alla concezione del demiurgo sulla base del trattato II.9 [33]⁴⁰⁶.

Occorre innanzitutto partire da una premessa. Quando ci si riferisce al trentatreesimo trattato, si ricorre generalmente al titolo di *Contro gli gnostici (Pros tous gnostikous)*⁴⁰⁷. A tal proposito, sono due le precisazioni che occorre fare prima di affrontare in dettaglio gli argomenti trattati in questo testo. In primo luogo, Plotino non menziona mai esplicitamente i suoi avversari: la denominazione 'gnostici' viene proposta da Porfirio proprio nel titolo del trattato. A tale considerazione va ricondotta la domanda relativa all'identificazione di coloro ai quali Plotino rivolge le sue critiche; è lo stesso

⁴⁰⁴ Per un'introduzione agli aspetti più importanti dello gnosticismo cf. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico* cit., G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983.

⁴⁰⁵ L'argomento della presunta adesione di Plotino allo gnosticismo è molto controverso e non è possibile trattarlo adeguatamente in questa sede. Per una buona sintesi della discussione con annessa bibliografia di riferimento cf. K. ALT, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Poliemiak in seiner Schrift II.9*, Stuttgart 1990, (alla nota 1) p. 5.

⁴⁰⁶ In quest'ottica occorre richiamare alla mente la cosiddetta tesi della *Großschrift* elaborata da Richard Harder in un celebre articolo del 1936 e sostanzialmente accettata da gran parte degli esperti. Secondo Harder, a guardare l'ordine effettivo degli scritti plotiniani, i trattati III.8 [30]; V.8 [31]; V.5 [32] e, appunto, II.9 [33] costituirebbero una sorta di sezione specifica unitaria all'interno delle *Enneadi*, dove Plotino affronta i problemi metafisici sollevati dal pensiero gnostico, per arrivare solo nel trentatreesimo trattato a una critica, per così dire, diretta. Cf. R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, in «Hermes» 71 (1936), pp. 1-10.

⁴⁰⁷ Cf. VP, XVI; Cf. IGAL, *The Gnostics and the 'Ancient Philosophy'* cit., p. 140. Igal ipotizza, seppur cautamente, che mentre il titolo del trattato (*Pros tous Gnostikous*) fosse da attribuire a Porfirio, il titolo attribuito nel catalogo dei titoli dei trattati delle *Enneadi*, ovvero *Pros tous kakon ton demiourgon tou kosmou kai ton kosmon kakon einai legontas* (cf. VP XXIV), possa invece non essere stato dato da Porfirio. A mio modo di vedere non ci sono sufficienti elementi per sostenere che questa seconda versione possa essere stata opera di un altro autore. Su tale questione si cf. V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*. Prima versione e commento critico a c. di V. Cilento, 3 voll., Bari 1947, I, pp. 444-445. Per alcuni importanti spunti sull'operazione editoriale messa in atto da Porfirio nell'ordinamento delle *Enneadi* cf. M. ZAMBON, *Edizione e prima circolazione degli scritti di Plotino: Porfirio ed Eusebio di Cesarea*, in *Plotino e l'ontologia* a c. di M. Bianchetti, Milano 2006, pp. 55-78.

Porfirio che ci informa del fatto che questi gnostici fossero dei cristiani, ma anche questa considerazione implica alcuni aspetti problematici⁴⁰⁸. In secondo luogo, abbiamo visto come questo trattato ci sia stato tramandato sia con il titolo di *Contro gli gnostici*, sia come *Contro coloro i quali sostengono che il demiurgo del mondo è malvagio e che il mondo è cattivo* (*Pros tous kakon ton demiourgon tou kosmou kai ton kosmon kakon einai legontas*). Questa seconda variante del titolo rende esplicito non soltanto il fatto che il cuore della polemica plotiniana verte su temi cosmogonici, ma che, in particolare, l'elemento maggiormente problematico (ma anche più controverso) riguarda proprio la generazione del mondo a partire da un demiurgo che non soltanto opera in maniera deliberativa, ma la cui natura è anche quella di essere fundamentalmente malvagio⁴⁰⁹. Inoltre, poiché Plotino non menziona mai gli gnostici direttamente, una ricostruzione del loro pensiero si presenta come fortemente problematica; egli, infatti, fa riferimenti sparsi ad alcune dottrine che sono per certi versi comuni a tutto il movimento gnostico, mentre altre sembrerebbero invece più vicine specificamente ai testi di matrice valentiniana⁴¹⁰. Gli aspetti più problematici legati alla cosmogonia gnostica consistono, secondo Plotino, in una proliferazione degli enti intelligibili⁴¹¹, nella convinzione che il mondo fisico sia malvagio in quanto opera di un demiurgo imperfetto e ignorante⁴¹², e, infine, nel ruolo dell'Eone *Sophia* e del Demiurgo come figure marcatamente antropomorfe e che in un certo senso tendono a svalutare e ridicolizzare la natura divina delle realtà intelligibili⁴¹³.

⁴⁰⁸ Mentre Plotino si mantiene sempre vago nel definire l'appartenenza di questi gnostici, chiamandoli semplicemente *philoï* (cf. II.9 [33], 10, 4), Porfirio li delinea esplicitamente come cristiani. Cf. *VP*, XVI. La questione riguarda in particolare il sostantivo *airetikoi*, che è di difficile attribuzione: non è chiaro, infatti, se questi gnostici eretici fossero i cristiani stessi, oppure se fossero un gruppo intellettuale a sé stante 'parallelo' ai cristiani, che andava ad arricchire il già variegato quadro intellettuale del III secolo. A tal proposito cf. IGAL, *The Gnostics and 'The Ancient Philosophy'*, pp. 138-140. Igal ammette di seguire una tesi precedentemente esposta da Puech nel suo saggio *Plotin et les Gnostiques*.

⁴⁰⁹ Cf. *Enn.* III, 2 [47], 3, 1-9.

⁴¹⁰ La ricostruzione di un pensiero gnostico coerente e unitario è un'operazione praticamente impossibile, poiché uno degli aspetti maggiormente caratterizzanti di questo movimento filosofico-religioso è proprio quello di essere strutturato secondo sette e movimenti che avevano concezioni talvolta molto divergenti su alcuni aspetti. A ciò si aggiunge un numero di fonti che, seppur accresciuta notevolmente dopo i rinvenimenti di Nag-Hammadi del 1945, resta comunque limitato e incompleto. Ciononostante, è possibile ipotizzare che Plotino stia qui affrontando il pensiero degli gnostici valentiniani, per i quali l'Eone *Sophia* e il demiurgo rappresentano delle figure centrali. Cf. a tal proposito O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 221.

⁴¹¹ Cf. *Enn.* II. 9 [33], 6, 5 ssg.

⁴¹² Il demiurgo, in alcune tradizioni gnostiche, risulta una sorta di parodia del dio ebraico: un dio che si presenta in qualche modo come il padrone incontrastato del mondo. La dottrina gnostica tende in molti suoi aspetti a evidenziare come questa boria del creatore del mondo materiale derivi dalla sua ignoranza in merito alle cause autentiche. In sostanza, il demiurgo cosmico ignora che esistano livelli di realtà nettamente superiori a lui, rispetto ai quali egli stesso è soltanto un livello metafisicamente degradato, espressione del peccato di *Sophia*. Anche la caratterizzazione del demiurgo come ignorante o malvagio varia a seconda della setta gnostica di riferimento. Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought*, pp. 205-243 *passim*. Cf. anche A. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni a margine del Timeo di Platone*, a c. di L. M. Napolitano Valditara, Milano 2007, [pp. 405-429], p. 413 sgg.

⁴¹³ Cf. EVANGELIOU, *Plotinus' Defense of the Platonic Cosmos* cit., p. 40.

In maniera estremamente sintetica, possiamo dire che l'universo gnostico è composto da un primo dio, detto anche pre-padre, che è assolutamente trascendente rispetto alla realtà intelligibile e la cui connotazione è quella di *abisso* o *silenzio* proprio in virtù della sua totale ineffabilità⁴¹⁴. Di conseguenza, lo gnosticismo può essere descritto come un movimento anti-cosmico, in una prospettiva opposta a quella plotiniana⁴¹⁵, nella quale si trovano una serie di realtà intelligibili intermedie dette anche Eoni⁴¹⁶, che sono organizzate in coppie. Tra esse vi è un'entità, *Sophia* (una sorta di angelo caduto), che per il desiderio di conoscere e imitare l'azione del primissimo dio, cioè il padre, commette peccato e viene in un certo senso espulsa dal reame intelligibile⁴¹⁷, nel quale si trovano i vari Eoni che costituiscono il *pleroma*, che può essere per certi versi equiparato ad una sorta di universo intelligibile che contiene in se stesso diverse divinità⁴¹⁸. *Sophia* stessa crea una sua copia, la *Acamoth*, che a sua volta auto-concepisce un demiurgo, il quale è governatore del mondo e non è a conoscenza né della sua origine né del mondo degli Eoni, né tantomeno della presenza dell'Abisso, che costituisce il vertice autentico di tutto il reale⁴¹⁹.

È evidente che una simile concezione così articolata non è assolutamente compatibile con la prospettiva plotiniana⁴²⁰. L'autore delle *Enneadi* si pone dunque come obiettivo quello di respingere questo sistema metafisico, cercando di stabilire in che senso il giudizio che gli gnostici hanno della

⁴¹⁴ Anche per quanto riguarda il primo principio non sembra esserci una linea univoca tra le varie voci del movimento gnostico. Tuttavia, è evidente come il primo principio gnostico rievochi, in un certo senso, i caratteri dell'Uno plotiniano. Uno studio di Jean Papin dimostra quali siano i punti di convergenza tra alcuni concetti chiave presenti nelle *Enneadi* e nella tradizione gnostica, pur sottolineando le dovute differenze. Su tutte, Papin mette in evidenza come l'Uno plotiniano permanga nella sua condizione di solitudine, mentre l'*abisso* sia in un certo senso maggiormente coinvolto all'interno delle vicende dell'intelligibile. Tuttavia, è certamente possibile che vi siano state delle influenze reciproche tra Plotino e lo gnosticismo. Cf. J. PAPIN, *Theories of Procession in Plotinus and Gnostics*, in *Neoplatonism and Gnosticism* ed. by R. T. Wallis, New York 1992, pp. 297-335.

⁴¹⁵ Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 205.

⁴¹⁶ Cf. Ivi. p. 216 sgg. L'Eone rappresenta un'emanazione del primo principio. *De facto* ciascun Eone rappresenta una vera e propria manifestazione dell'intelligibile, come una sorta di popolazione di divinità.

⁴¹⁷ Anche la storia della caduta di *Sophia* conosce diverse versioni. Ci sono fonti che attribuiscono la decadenza a un desiderio che potremmo definire nobile, che è quello di conoscere il padre, e altre che invece le attribuiscono un atto di eccessiva presunzione, volto a imitare la natura del primo principio. Per un resoconto sulle fonti e una ricostruzione delle varie versioni cf. G. CHIAPPARELLI, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della 'grande notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012, pp. 327-332. Si veda anche MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica* cit., p. 411 sgg.

⁴¹⁸ Sul concetto di *pleroma* cf. J. DILLON, *Pleroma and Noetic Cosmos: A comparative Study*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. by R. T. Wallis, New York 1992, pp. 99-110. Cf. CHIAPPARELLI, *Valentino gnostico e platonico* cit., pp. 297-325.

⁴¹⁹ In questa ricostruzione ho seguito la fondamentale ricostruzione di Filoramo. Cf. FILORAMO, *L'attesa della fine* cit. Per un'analisi della critica plotiniana al pensiero gnostico nell'ottica di una più ampia discussione sulla cosmogonia cf. MAGGI, *Il demiurgo e l'anima demiurgica* cit., pp. 408-413; MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico* cit., pp. 67-78 Buoni spunti di riflessione sull'origine del pensiero gnostico e su alcune fonti filosofiche, in particolare aristoteliche, sono presenti in un saggio di Bos. Cf. A. P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica nella filosofia greca e nello gnosticismo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 84.2-3 (1992), pp. 369-382. Sulla cosmogonia gnostica si veda anche M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école platonicienne*, 3 voll., Paris 1981, vol. I pp. 506-516.

⁴²⁰ Secondo O'Meara, il pensiero di Plotino viene fortemente condizionato dall' 'incontro' con il pensiero gnostico. Secondo lo studioso, nei trattati successivi al trentatreesimo la questione cosmogonica assume in Plotino un ruolo di sempre maggior rilievo, proprio sulla base di un confronto con il sistema gnostico che non si limita al solo trattato II.9. Cf. D. O' MEARA, *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus*, in *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I: The School of Valentinus*, ed. by B. Leynton, Leiden 1980, [pp. 365-378], pp. 370-371.

creazione demiurgica e del ruolo di *Sophia* (che corrisponde per molti versi all'Anima plotiniana) non sia filosoficamente sostenibile⁴²¹. Vale la pena iniziare con un passo delle *Enneadi* dove Plotino affronta direttamente la complessa questione relativa alla natura di *Sophia* e della dinamica che ne provoca l'allontanamento dal cosmo intelligibile, e la creazione del demiurgo, proponendo una ricostruzione della vicenda mitica:

Infatti essi sostengono che l'anima e una tale 'Sophia'⁴²² (*sophian tina*) inclinano verso il basso (*neusai kato*); sia che sia stata l'Anima ad iniziare, sia che di questa inclinazione dell'Anima sia stata causa la Sophia, sia ancora che l'una e l'altra si identifichino. Affermano poi che le altre anime sono discese insieme, e che in quanto parti della Sophia si rivestono di corpi: per esempio, dei corpi degli uomini. Ma la causa per la quale discesero, quella, dicono, da parte sua non discese, ossia non inclinò, ma si limitò ad illuminare la tenebra; in seguito, nacque da ciò un'immagine nella materia. Quaggiù poi formano un'immagine dell'immagine, che attraversa in qualche modo la materia o la materialità, o come vogliono chiamarla infatti usano ora una denominazione ora un'altra, e introducono molti altri termini per rendere più oscure le cose che dicono — e generano quel lo che chiamano il Demiurgo, dopo averlo allontanato dalla Madre, facendo derivare da lui l'universo fino alle ultime immagini. Certo, colui che scrisse queste cose doveva essere davvero blasfemo⁴²³!

Questo passaggio si rivela fondamentale per la comprensione del giudizio plotiniano nei confronti della cosmogonia gnostica e può essere preso come il punto di partenza della nostra analisi. In primo luogo, occorre notare come Plotino descriva gli aspetti del sistema gnostico non senza una certa ironia, ponendo l'accento sulla vaghezza delle denominazioni da attribuire alle varie ipostasi (e.g. una *tale Sophia*) e mostrando come gli stessi gnostici non argomentino in maniera precisa sull'identità e il ruolo di ciascun livello di realtà all'interno del loro sistema di pensiero.

La non meglio precisata 'Sophia' alla quale gli gnostici si riferiscono (cioè la *Sophia Acamoth*, vale a dire una sorta di propaggine dell'Eone *Sophia*, che, all'interno della logica gnostica, mostra

⁴²¹ Nel trattato V.8 [31], 5, 1-2 è Plotino stesso a parlare dell'Anima nei termini di una *sophia*. Tuttavia, come nota Song, Plotino intende qui alludere ad una certa saggezza dell'Anima in quanto ente intelligibile. Cf. SONG, *Plotinus on the World-Maker* cit., p. 98.

⁴²² Ho preferito lasciare inalterato il termine *Sophia* e non tradurlo con *Sapienza* per preservare il significato antropomorfo del personaggio gnostico così come ci si riferisce anche nella letteratura secondaria.

⁴²³ *Enn.* II.9 [33], 10, 19-34: Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἅμφο ταῦτόν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθῆναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδῦναι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ ἀνθρώπων ἧς δὲ χάριν καὶ αὐταὶ κατήλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὐτὴ μὴ κατελθεῖν, οἷον μὴ νεῦσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τῷ σκότῳ, εἴτ' ἐκεῖθεν εἰδῶλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. Εἴτα τοῦ εἰδῶλου εἰδῶλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὗ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννώσι καὶ ἀποστάντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ ἔλκουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδῶλων, ἵνα σφόδρα λοιδορησῆται ὁ τοῦτο γράψας. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

per Plotino come costoro moltiplichino in modo ingiustificato i livelli di realtà) è quella che agisce effettivamente nella generazione del demiurgo insipiente che ha il governo sul mondo⁴²⁴; l'azione della *Sophia Acamoth* è rivolta verso la materia stessa, la quale viene in un certo senso illuminata dai principi superiori. Infine, l'ultima fase della cosmogonia, così come viene descritta nel passo precedentemente citato, è rappresentata dalla generazione del demiurgo a partire dalla madre mediante diversi passaggi intermedi. Plotino, in conformità con lo 'spirito' dell'intero trattato, trova questa dottrina della generazione demiurgica (e della relativa generazione dell'universo da parte dello stesso artefice) come la più assurda in assoluto.

Ciò è riconducibile a due ordini di ragioni. *In primis*, è evidente che Plotino critica il fatto che il demiurgo assume praticamente i caratteri di un creatore di rango inferiore, quando la sua natura è invece assimilabile all'attività degli intelligibili⁴²⁵. Inoltre, Plotino si riferisce anche all'assurdità di concepire una molteplicità di intelligibili intermedi tra i quali il demiurgo che assume i caratteri di un'entità metafisica indipendente e che, come abbiamo accennato in precedenza, non solo non è compatibile con la visione plotiniana, ma nel sistema gnostico viene addirittura descritto come un ente metafisico periferico, ossia estremamente lontano dal mondo intelligibile⁴²⁶. Il demiurgo gnostico, sulla base della sua mancanza di conoscenza delle cause autentiche, si autoproclama signore di questo universo e lo crea non come gli intelligibili plotiniani, senza sforzo⁴²⁷, ma piuttosto come fine ultimo di un piano prestabilito e programmato. È evidente che Plotino non può in alcun modo accettare l'esistenza di una causa che agisce mediante un pensiero discorsivo e che è inoltre caratterizzata da elementi evidentemente negativi in termini metafisici⁴²⁸. Plotino si propone quindi di smascherare le assurdità della dottrina gnostica:

Chiedere perché l'Anima ha creato l'universo è come chiedere perché esiste un'anima e perché il Demiurgo ha creato⁴²⁹. Questa, in primo luogo, è la domanda di quelli che suppongono che

⁴²⁴ Il ruolo del demiurgo sul mondo è qui definito in maniera quasi farsesca in quanto, come abbiamo detto, esso crede di essere l'effettivo padrone del mondo, ignorando l'esistenza delle realtà superiori. È evidente che, in questo caso, ci si trova di fronte a una sorta di declassamento metafisico del divino artefice che Plotino non può accettare.

⁴²⁵ Per intelligibili intendo in questo caso, in maniera generica, sia l'Intelletto che l'Anima poiché, come vedremo, Plotino non sembra assumere una posizione esplicita in merito.

⁴²⁶ Cf. CHIAPPARELLI, *Valentino gnostico e platonico* cit., p. 346: «Il demiurgo costituisce il limite del mondo, sopra il quale sta *Sophia*, che costituisce una sorta di zona di suddivisione rispetto al *Pleroma*, chiamata infatti Luogo-di-Mezzo».

⁴²⁷ Cf. *Enn.* IV, 3 [27], 10, 14-16; cf. D. CALUORI, *Plotinus on the World Soul, in World Soul-Anima Mundi*, ed. by. C. Helmig. With the Assistance of L. Marongiu, Berlin-Boston 2019, [pp. 245-267], p. 250.

⁴²⁸ Cf. ALT, *Philosophie gegen Gnosis* cit., p. 6: «Sie [*scil.* die Gnostiker] leugnen alles Schöne und jegelichen Wert in unserer Welt; diese selbe Welt aber ist für einen Platoniker ein wundervoll geordnetes Ganzes von überwältigender Schönerheit, erfüllt, durchstrahlt, gelenkt von göttlichen Kräften, die in einer höchsten jenseitigen Instanz ihre Quelle haben. Der hiesige Kosmos kann sogar, nach einer Definition aus Platons Timaios, selber Gott genannt werden».

⁴²⁹ In questo caso, Plotino reputa insensata la tesi secondo cui l'Anima sia da identificarsi con il demiurgo. Ciò è compatibile con quanto verrà esposto nel corso del presente lavoro a proposito dell'identificazione del demiurgo con il

l'eterno abbia un inizio. E poi essi credono che il Demiurgo sia diventato causa della costituzione dell'universo volgendosi da uno stato all'altro e trasformandosi. Bisogna dunque insegnare loro, qualora accettino benevolmente l'insegnamento, quale sia la natura di queste cose, affinché smettano di offendere con troppa facilità gli esseri venerabili, invece di parlarne con il dovuto riguardo. Non è infatti giusto criticare il governo dell'universo, prima di tutto perché manifesta la grandezza della natura intelligibile⁴³⁰.

La questione affrontata qui da Plotino si collega esplicitamente alla tesi secondo cui gli intelligibili possono esercitare il loro potere causale mediante la necessità dovuta alla loro stessa natura⁴³¹. Da questo punto di vista Plotino non può che reputare insensata la domanda sulla generazione dell'universo posta come un'eventualità, poiché per lui l'azione causale degli intelligibili non è un elemento contingente, ma è intrinseco nella stessa natura degli intelligibili. Il quesito gnostico si rivela in tutta la sua inadeguatezza nella misura in cui esso pone la creazione come un atto eventuale⁴³², mentre per Plotino la domanda andrebbe riformulata non chiedendo *se* l'Anima abbia creato, ma *cosa* o *come* essa crei⁴³³. Egli a proposito della natura del demiurgo fa comunque riferimento alla realtà intelligibile⁴³⁴.

Inoltre, Plotino concentra gran parte della sua critica anche alla particolare forma di antropomorfizzazione delle realtà superiori elaborata dagli gnostici. Tale concezione viene ripresa e criticata nel quarto capitolo del trentatreesimo trattato:

Ma quando è caduta?⁴³⁵ Perché se è caduta dall'eternità, in base al loro ragionamento, rimane un'anima caduta. Se invece la caduta ha avuto un inizio, perché non è avvenuta prima? Ma noi diciamo che l'atto creativo dell'Anima non consiste in una sua inclinazione, piuttosto in una non inclinazione. Se si fosse inclinata, evidentemente lo avrebbe fatto per avere dimenticato le cose

Nous. Ciononostante, questa posizione diventerà invece problematica nella misura in cui Plotino, in alcuni trattati, attribuirà all'Anima non solo delle funzioni demiurgiche, ma il vero e proprio appellativo di *demiourgos*. Cf. *Infra*, cap. III, § 4.

⁴³⁰ *Enn.* II.9 [33], 8, 1-10: Τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον ταῦτόν τῷ διὰ τί ἔστι ψυχὴ καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν. Ὁ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἐστὶ τοῦ αἰεὶ· ἔπειτα οἴονται τραπέντα ἕκ τινος εἰς τι καὶ μεταβάλλοντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι. Διδακτέον οὖν αὐτοῦς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιτο, τίς ἢ φύσις τούτων, ὡς αὐτοὺς παύσασθαι τῆς εἰς τὰ τίμια λοιδορίας ἢν εὐχερῶς ποιοῦνται ἀντὶ πολλῆς προσηκόντως ἂν γενομένης εὐλαβείας. Ἐπει οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἂν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁴³¹ Il riferimento è nuovamente al trattato III.2, 3, 1 sgg. dove Plotino sostiene che il mondo viene generato dall'anima per natura (φύσεως). Cf. Anche V.8 [31], 10-12; a tal proposito cf. SONG, *Plotinus on the Worl-Maker* cit., p. 98; cf. CHIARADONNA, *Causalité et hiérarchie* cit. p. 69.

⁴³² Cf. J. M. NARBONNE, *A New Type of Causality: Plotinian Contemplative Demiurgy*, in ID., *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden 2011, pp. 117-127.

⁴³³ Cf. O' MEARA, *Gnosticism and the Making of the World* cit., p. 377.

⁴³⁴ Non è facile stabilire se qui Plotino intenda il demiurgo come *Nous*, o se invece si riferisca al demiurgo così come lo descrive Platone.

⁴³⁵ Il riferimento qui è all'Eone *Sophia*, e non alla *Sophia Acamoth*.

di lassù; ma se le avesse dimenticate, come farebbe a produrre? Da dove si ispira infatti per creare, se non dalle cose che ha visto lassù? Ma se crea ricordandosi delle cose di lassù, non è affatto inclinata. Perché anche supponendo che le contenga oscuramente, non per questo cesserà di inclinare di più verso il mondo intelligibile, proprio per non vederle oscuramente. E perché non vorrebbe ritornare lassù, se ne conserva un qualche ricordo? E quale vantaggio pensava di ricavare dalla creazione dell'universo? Perché è ridicolo credere che lo abbia fatto per essere onorata (*hina timoto*): chi lo crede le attribuisce le intenzioni degli scultori di quaggiù. Inoltre, se ha creato mediante la ragione discorsiva ed il creare non era nella sua natura, né il suo potere era un potere produttivo, come avrebbe creato questo universo? E quando lo distruggerà? Se infatti si è pentita, che cosa aspetta? Ma se ancora non si è pentita, allora non si pentirà più, perché ormai si è abituata ad esso e col tempo è diventata più benevola verso di lui⁴³⁶.

Plotino qui prende criticamente in esame la questione relativa all'inclinazione dell'Anima e al suo rivolgersi totalmente nei confronti delle realtà inferiori, in particolare verso la materia. In questo passo vengono mostrate le assurdità della prospettiva gnostica, mettendo in evidenza l'insostenibilità di tale dottrina cosmogonica. L'Anima, secondo gli gnostici, si volgerebbe completamente verso il sensibile mediante una non meglio precisata inclinazione. Plotino sottolinea come questo processo comporti un inevitabile distacco dall'intelligibile, mentre a suo avviso l'Anima rimane sempre almeno parzialmente in contatto con le realtà che vengono prima di essa⁴³⁷. L'Anima, secondo gli gnostici, creerebbe secondo una sua inclinazione, che corrisponde a un totale distacco (o dimenticanza) del mondo intelligibile, mentre, per Plotino, è proprio nella natura dell'Anima il fatto di essere duplicemente orientata⁴³⁸.

L'espressione chiave per comprendere questo passo è la formula *hina timoto* (per essere onorata) che indica una concezione dell'Anima dai connotati emotivi antropomorfi e che opera in vista di un fine⁴³⁹. L'Anima, secondo Plotino, non può recidere i legami con il *Nous*, poiché è da esso che riceve le immagini dell'intelligibile mediante le quali essa dà ordine e forma al mondo. Nessuna delle caratteristiche che gli gnostici attribuiscono all'Anima, dunque, è risparmiata dalla sistematica

⁴³⁶ *Enn.* II.9 [33], 4, 3-19: Πότε δὲ ἐσφάλη; Εἰ μὲν γὰρ ἐξ αἰδίου, μένει κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον ἐσφαλμένη· εἰ δὲ ἤρξατο, διὰ τί οὐ πρὸ τοῦ; Ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσιν φαμεν τὴν ποιούσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. Εἰ γὰρ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; Πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; Εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσε, εἰ δὲ γὰρ ἀμυδρῶς ἔχει. Οὐ μᾶλλον νεύει ἐκεῖ, ἵνα μὴ ἀμυδρῶς ἴδῃ; Διὰ τί γὰρ ἂν οὐκ ἠθέλησεν ἔχουσα ἠντινοῦν μνήμην ἐπανελθεῖν; Τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι; Γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῶτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα. Ἐπεὶ καὶ εἰ διανοία ἐποίησε καὶ μὴ ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν καὶ ἡ δύναμις ἢ ποιούσα ἦν, πῶς ἂν κόσμον τότε ἐποίησε; Πότε δὲ καὶ φερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει; Εἰ δὲ οὐπω, οὐκ ἂν μεταγνοίῃ ἔτι ἤδη εἰθισμένη καὶ τῷ χρόνῳ προσφιλεστέρα γενομένη. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁴³⁷ Cf. CALUORI, *Plotinus on the World-Soul* cit., pp. 245-267, pp. 246-249.

⁴³⁸ *Enn.* II.9 [33], 2; VI.2 [43], 2; IV.4 [28], 4.

⁴³⁹ A proposito dell'espressione *hina timoto*, che in diversi contesti può essere attribuita sia al demiurgo che all'anima, cf. PAPIN, *Theories of Procession* cit., pp. 318-319.

confutazione plotiniana: se l'Anima, infatti, generasse il mondo mediante una sua iniziativa 'intenzionale', ciò porterebbe a una serie di aporie relative alla contingenza della sua azione che condurrebbero inevitabilmente a una svalutazione pressoché totale del mondo sensibile. Per questo motivo, Plotino può dunque affermare:

Inoltre, disprezzare l'universo, gli dèi che vi si trovano e le altre cose belle, non ci porta a diventare buoni. Perché ogni uomo malvagio, anche prima di essere tale, avrebbe potuto disprezzare gli dèi; e anche se prima non li aveva disprezzati, per questo fatto solamente, pur non essendo malvagio per altro, sarebbe malvagio⁴⁴⁰.

La concezione pessimistica dell'Universo è per Plotino un inevitabile segno della malvagità di coloro che la teorizzano⁴⁴¹. Decretare la creazione del mondo come un evento contingente, frutto del peccato di un intelligibile antropomorfo che genera l'universo mediante una proliferazione di entità intermedie è quanto di più lontano dalla concezione plotiniana si possa ammettere⁴⁴². Per gli gnostici, la creazione del mondo è affidata tanto all'Anima/*Sophia*, quanto al demiurgo, che in base alla loro prospettiva, agli occhi di Plotino, si delinea come una divinità manchevole e corrotta.

Al contrario, per Plotino il cosmo sensibile non può essere malvagio, in quanto deriva dagli intelligibili: per questo gli gnostici hanno torto nel designare questo mondo come il prodotto di un'azione malvagia e negativa. Inoltre, anche le stesse cause non possono essere a loro volta malvagie, poiché si ammetterebbe una sorta di corruzione morale e/o metafisica tra gli intelligibili. Un altro elemento chiave contro la cosmogonia gnostica è il fatto che il mondo non può essere il prodotto di un piano razionale che, come abbiamo visto, è una delle tesi avversate da Plotino nella sua lettura metaforica del *Timeo*.

Come si è visto, nella prospettiva gnostica criticata da Plotino, l'attività di informare la materia viene assegnata a *Sophia* e alla sua manifestazione inferiore, l'*Acamoth*. Ma quale ruolo assume allora il demiurgo nel processo cosmopoietico? Abbiamo visto come per gli gnostici egli sia il falso re del mondo, ma dal punto di vista cosmopoietico la sua azione si limita al governo del mondo e alla creazione di realtà 'terrene'⁴⁴³. È evidente, allora, che il demiurgo gnostico non può essere equiparato

⁴⁴⁰ *Enn.* II.9 [33], 16, 1-5. Οὐδ' αὖ τῷ καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθόν ἐστι γενέσθαι. Καὶ γὰρ πᾶς κακὸς καὶ πρὸ τοῦ καταφρονῆσειεν ἂν θεῶν, καὶ μὴ πρότερον καταφρονήσας, καὶ εἰ τὰ ἄλλα μὴ πάντα κακὸς εἶη, αὐτῷ τούτῳ ἂν γεγωνὸς εἶη. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁴⁴¹ Cf. EVANGELIOU, *Plotinus defense of the Platonic Cosmos* cit., p. 40.

⁴⁴² Per questo Plotino può ribadire all'inizio del trattato in oggetto il fatto che le ipostasi non possono essere né più né meno di tre. Cf. *Enn.* II.9 [33], 1.

⁴⁴³ Cf. CHIAPPARELLI, *Valentino gnostico e platonico* cit., p. 346: «Le funzioni del Demiurgo risultano, pertanto, distinguibili fra a) demiurgia mondiale vera e propria; b) amministrazione del cosmo. Quanto alla demiurgia, essa si esplica a sua volta in due maniere significativamente differenti: a) produzione di entità psichiche superiori; b) costituzione di entità psichiche inferiori ed entità terrene»⁴⁴³.

a un vero e proprio divino artefice, quanto piuttosto a un artigiano di natura imperfetta, governatore di un mondo corrotto che egli crede di avere creato.

In conclusione, la concezione plotiniana avversa profondamente la demiurgia gnostica, sia per quanto concerne la concezione dell'Anima, sia per quanto riguarda il demiurgo. Ad elementi marcatamente antropomorfi, che Plotino non accosta mai agli intelligibili, si trovano anche tesi filosoficamente non compatibili con la dottrina plotiniana, le quali sostengono la possibilità di una creazione del mondo terreno in termini di contingenza e, quindi, non si accordano con l'azione propria delle cause intelligibili, le quali sono invece caratterizzate dalla necessità. Inoltre, assumere il demiurgo come un'entità metafisica autonoma e distinta, e quindi *de facto* implementare il numero delle realtà intelligibili (oltre alla già citata gerarchia presente nel *pleroma*) è una visione totalmente incompatibile con la filosofia plotiniana. In questa prospettiva, dunque, Plotino prende le distanze dagli gnostici e accenna solo in maniera molto sintetica alle proprie dottrine, impegnandosi in quella che potremmo definire una vera e propria *pars destruens* delle dottrine dei suoi avversari. I capisaldi del pensiero plotiniano vanno ricercati nella sua concezione della natura dell'intelligibile e nella sua visione ipostatica del reale. In quest'ottica, Plotino cerca anche di ripensare la figura del demiurgo alla luce della propria dottrina metafisica. Per questo motivo non soltanto egli non può concepire il demiurgo come un dio malvagio e rozzo, ma deve necessariamente fare in modo che esso non si ponga al di fuori della dimensione ipostatica, per non commettere anch'egli l'errore di moltiplicare il numero degli intelligibili. Abbiamo dunque riportato in maniera sommaria alcuni aspetti del pensiero gnostico che Plotino rifiuta radicalmente. Ciò è funzionale ai fini del presente studio per cercare di comprendere il quadro concettuale e filosofico entro il quale Plotino si muove nello sviluppo della sua metafisica e per meglio comprendere quali siano le dottrine che egli avversava. Ciò, a mio modo di vedere, ci aiuterà a comprendere meglio in che modo egli arrivi ad affrontare il tema del demiurgo nelle *Enneadi* con l'obiettivo di dimostrare mediante la propria esegesi del *Timeo* il collegamento tra la seconda e la terza ipostasi del reale⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ Sulla relazione tra il Nous e l'anima e alcuni problemi di identificazione cf. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: some Problems of Demarcation*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno internazionale, Roma, Accad. Naz. Dei Lincei, Roma 1974, pp. 203-219.

5. *La testimonianza di Proclo nel Commento al Timeo e il problema dell'identificazione del demiurgo con Zeus*

I temi fin qui affrontati hanno riguardato il ruolo dell'esegesi del *Timeo* per lo sviluppo di alcune dottrine plotiniane. Allo stesso tempo, si è cercato di mettere in luce la critica di Plotino agli aspetti fondamentali del pensiero gnostico, in quanto rappresentante di un importante movimento intellettuale che proponeva tesi in forte contrasto con quelle sostenute invece nelle *Enneadi*, sia per quanto riguarda la concezione della cosmogonia in termini esplicitamente temporali e antropomorfi, sia per quanto concerne invece il demiurgo inteso come realtà metafisica distinta e autonoma e caratterizzato da ignoranza e malvagità. A partire dal presente paragrafo la nostra attenzione verterà principalmente sul tentativo di Plotino di assegnare un ruolo al demiurgo platonico all'interno del proprio sistema metafisico. A questo scopo, l'esegesi del *Timeo* sarà il punto di partenza per la nostra indagine sul demiurgo: Plotino non si limita infatti soltanto a delineare i termini entro i quali Platone avrebbe effettivamente concepito la figura del divino artefice, ma cerca piuttosto di ricollocarlo all'interno del suo sistema di ipostasi.

Il punto di partenza da cui muove la nostra riflessione è il fatto che il demiurgo per Plotino si presenta come una metafora a tutti gli effetti⁴⁴⁵. Ma a quale delle ipostasi corrisponde il demiurgo? Questa domanda risulta assolutamente fondamentale per lo sviluppo del presente studio. A tal proposito, occorre in primo luogo prendere le mosse da una testimonianza di Proclo nel *Commento al Timeo*. In un passaggio decisivo del suo commentario, il commentatore neoplatonico passa in rassegna le varie opinioni che i predecessori hanno sviluppato intorno al demiurgo, cercando di fornire le linee guida per una comprensione del valore che diversi filosofi hanno attribuito a questa importante figura platonica⁴⁴⁶. Tra questi c'è, ovviamente, Plotino, sul quale Proclo si esprime nei seguenti termini:

Dopo questi uomini [*scil.* Numenio e Arpocrazione di Argo] il filosofo Plotino sostiene che il demiurgo è duplice, uno nell'intelligibile e l'altro come principio direttivo, e afferma ciò correttamente. Infatti, in un certo senso l'intelletto encosmico è il demiurgo dell'universo⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Cf. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica* cit., p. 105 sgg.

⁴⁴⁶ Cf. PROCLO, *In Tim.*, I 303.3-310.3.

⁴⁴⁷ PROCLO, *In Tim.*, I, 306, 16 - 19: μετὰ δὴ τούτους τοὺς ἄνδρας Πλωτῖνος ὁ φιλόσοφος διττὸν μὲν ὑποτίθεται τὸν δημιουργόν, τὸν μὲν ἐν τῷ νοητῷ, τὸν δὲ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός, λέγει δὲ ὀρθῶς· ἔστι γὰρ πῶς καὶ ὁ νοῦς ἐγγόσμιος δημιουργὸς τοῦ παντός. Traduzione mia. Secondo Alexandra Michalewski questo passo risulta decisivo per comprendere l'interpretazione di Proclo in merito alla concezione del demiurgo dei suoi predecessori. Secondo la studiosa, a parere di Proclo, Plotino avrebbe inteso correttamente la natura del demiurgo, non attribuendo al primo principio il ruolo di padre (a differenza di Numenio). Michalewski sottolinea come questo giudizio su Plotino sia influenzato dal fatto che, per Proclo «Plotinus was the first to interpret Platonic philosophy as a whole, and its hierarchies of principles, in the light of

Questa testimonianza di Proclo costituisce un interessante punto di partenza per la nostra indagine, poiché ci permette di affrontare direttamente il problema della duplice connotazione del demiurgo nella concezione plotiniana. Secondo quanto afferma il commentatore neoplatonico, Plotino non avrebbe mantenuto una linea chiara in merito al demiurgo; dalle parole di Proclo emerge infatti una certa ambiguità della definizione plotiniana del demiurgo, che non viene chiarita e precisata ulteriormente. Non c'è dubbio sul fatto che Proclo non applichi giudizi severi nei confronti Plotino, che egli considerava come un'importante autorità, ma allo stesso tempo le difficoltà esegetiche e filosofiche relative all'interpretazione plotiniana traspaiono con evidenza.

Secondo Proclo, il demiurgo plotiniano avrebbe dunque una duplice valenza. Ciò tuttavia non significa, come vedremo, che Plotino ammetta l'esistenza di due artefici divini. Questa duplicità del demiurgo rende piuttosto immediatamente manifesta le difficoltà che Plotino deve affrontare nel tentativo di delinearne i contorni metafisici. La duplicità attribuita al divino artefice ne rivela i caratteri in un certo senso non compatibili, a suo avviso, con un solo ed unico ordine di realtà. Proclo continua sostenendo che il demiurgo in un certo senso si trova *nell'intelligibile (en to noeto)*, mentre per altro verso esso è *il principio direttivo dell'universo (to egemonoun tou pantos)*. Proclo sta qui affermando che per Plotino il demiurgo è sia l'intelletto divino, vale a dire il *Nous*, ma allo stesso tempo è anche l'Anima, che egli qui definisce il principio direttivo del reale. Questa espressione, *to hegemonoun*, di ascendenza stoica è solitamente utilizzata da Plotino per alludere in varie accezioni al ruolo di ciò che ha la funzione di comandare e dirigere, così come il comandante di un esercito⁴⁴⁸. In effetti, se da un lato abbiamo l'Intelletto nella sua dimensione puramente intelligibile, il principio direttivo del tutto non può che essere ai suoi occhi l'Anima del mondo⁴⁴⁹. Proclo aggiunge inoltre che questa idea plotiniana è corretta, poiché egli identifica il demiurgo con una divinità encosmica. Non è chiaro, tuttavia, a cosa alluda esattamente Proclo con questa espressione tecnica nei riguardi di Plotino, in quanto quest'ultimo non si esprime in questi termini⁴⁵⁰. Ciò appare tuttavia come un'evidente forzatura esegetica, poiché per Proclo il demiurgo ha una funzione ben precisa nel suo sistema teologico, in base al quale il demiurgo è identificato con l'ultimo dio della prima triade

the second part of the Parmenides, as such, he remarks the beginning of the true philosophical interpretation, which culminates with Syrianus». Cf. MICHALEWSKI, *Constructing Authority* cit., p. 146.

⁴⁴⁸ Cf. SLEEMAN-POLLET, *Lexicon Plotinianum* cit., pp. 474-476.

⁴⁴⁹ Cf. *Enn.* IV.3 [27], 9; II.3 [52], 13, 16. Condivido inoltre questo giudizio con Opsomer. Cf. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., [pp. 67-102], pp. 79-82.

⁴⁵⁰ Cf., OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., p. 72: «But what does Proclus mean when he talks about Plotinus' two demiurgic intellects? What are the "encosmic intellect" and the intellect that is the 'transcendent father and the maker'? [...] In other words, Proclus' claim is that Plotinus identifies the demiurge of the Timaeus with the hypostasis intellect. It is less clear, to what Proclus' second claim amounts, namely that Plotinus' second demiurge is the cosmic ('encosmic') intellect».

intellettiva⁴⁵¹. La testimonianza di Proclo sembra tuttavia trovare in qualche modo riscontro in alcuni passi decisivi delle *Enneadi*, che possono essere letti in parallelo con la testimonianza precedente. In IV.4 [28] si legge:

Ma poiché ciò che ordina è duplice, chiamiamo uno ‘il Demiurgo’ e l’altro ‘l’anima del tutto’, e dicendo ‘Zeus’ ci riferiamo a volte al Demiurgo, a volte al principio direttivo. Nel caso del Demiurgo, dobbiamo eliminare completamente il ‘prima’ e il ‘poi’ e attribuirgli una sola vita, immutabile e atemporale. Ma la vita dell’universo, che ha in sé il principio direttivo, richiede ancora discussione, per capire che anche in questo caso la vita non consiste nel ragionare e neppure nel ricercare ciò che si deve fare⁴⁵².

Questo passo si rivela estremamente significativo alla luce del discorso che stiamo conducendo, poiché qui Plotino sembra accennare a una duplice definizione della natura del demiurgo. In primo luogo, Plotino parla di *ciò che ordina (to kosmoun)* alludendo tanto al demiurgo quanto all’Anima del tutto. Già in queste primissime battute appare chiaro come Plotino intenda discutere del principio di organizzazione del cosmo, che appare evidentemente diviso in due distinti livelli di realtà; da questo punto di vista, la testimonianza di Proclo non sembra trovare un riscontro effettivo, poiché Plotino non parla di un duplice demiurgo, bensì di un duplice principio ordinatore⁴⁵³. Tuttavia, nel prosieguo del passo Plotino dice esplicitamente che il teonimo Zeus, che nella *Teogonia* di Esiodo è considerato soprattutto in relazione al suo essere figlio di Crono⁴⁵⁴, viene utilizzato sia per riferirsi al demiurgo sia al *principio direttivo dell’universo (to egemonoun tou pantos)*⁴⁵⁵. Abbiamo visto

⁴⁵¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platonica*, V, 17; cf. M. ABBATE, *La Teologia Platonica di Proclo. Struttura e significato*. Saggio introduttivo a PROCLO, *Teologia Platonica*. Nuova edizione riveduta e ampliata, a c. di M. Abbate; prefazione di W. Beierwaltes, Milano 2019, [pp. 17-136], pp. 39-61.

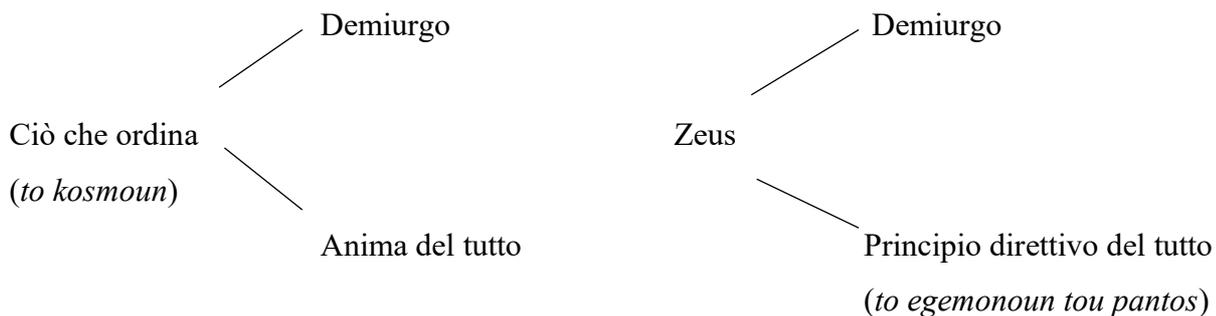
⁴⁵² IV.4 [28], 10, 1-9: Ἄλλ’ ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντός ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντα τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. ἢ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὐτὴ μὴ ἐν τῷ λογίζεσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μηδ’ ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Le traduzioni sono piuttosto concordi sulla traduzione di *demiourgos*, con l’eccezione di CILENTO, *Plotino, Enneadi* II cit. pp. 231-232, il quale rende il termine con *creatore*.

⁴⁵³ Cf. MICHALEWSKI, *La puissance de l’intelligibile* cit., p. 195: «[...] le texte de Plotin ne dit pas que le démiurge est double, mais que le principe organisateur du monde est double, c’est-à-dire que l’agencement du monde s’effectue à un double niveau».

⁴⁵⁴ Il ricorso al teonimo ‘Zeus’ è in linea con la ripresa, in più passi delle *Enneadi*, di quanto viene affermato nella *Teogonia* di Esiodo. Più avanti si tornerà approfonditamente sulla questione, per ora basti dire che per Plotino la triade divina Urano-Crono-Zeus corrisponde alle tre ipostasi originarie.

⁴⁵⁵ Bisogna sempre tener presente che lo schema ipostatico teorizzato da Plotino non prevede un’eccedenza in termini di realtà intelligibili. Ciò è decisivo, a mio avviso, per dimostrare come anche l’allusione alla figura di Zeus e la sua identificazione con diversi livelli del reale non implichi un nuovo livello di realtà intermedio tra le ipostasi. Plotino ricorre alla tradizione arcaica per corroborare alcuni aspetti della sua metafisica. Cf. P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise against the Gnostics*, in *Neoplatonism and early Christianity. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal-R. Markus, London 1981, pp. 124-137. Cf. OPSOMER, *A Craftsman and his Handmaiden*, cit. p. 82.

poc'anzi come tale principio direttivo venga solitamente identificato da Plotino con l'Anima, ma non con il demiurgo⁴⁵⁶. Come si evince chiaramente da questo passo e sulla base dei problemi esegetici che abbiamo richiamato in precedenza, la questione sembra essere piuttosto controversa. Possiamo anticipare che Plotino tende nella maggioranza dei casi a identificare il demiurgo platonico con l'ipostasi dell'Intelletto, sebbene in alcuni casi la sua funzione sia associata anche all'Anima⁴⁵⁷. Potremmo sintetizzare le parole di questo passo con l'aiuto del seguente schema:



Sulla base di questo schema ricavato dal testo delle *Enneadi*, sembra evidente che Plotino assegni tanto al demiurgo, tanto all'Anima del mondo il compito di governare l'universo⁴⁵⁸. Proprio questa distinzione lascia trasparire come il governo dell'universo, nei suoi aspetti generali, preveda il coinvolgimento di più dimensioni ipostatiche: il demiurgo indentificato con l'Intelletto in quanto causa autentica e originaria, e l'Anima come principio che assicura l'ordine e la stabilità. L'associazione del demiurgo all'Intelletto sembra supportata dalla natura extratemporale che Plotino gli assegna, che è in genere una caratteristica propria del *Nous*⁴⁵⁹.

L'identificazione di Zeus, associato tanto al demiurgo quanto al principio direttivo, cioè all'Anima cosmica, appare un aspetto problematico nel pensiero di Plotino, proprio come anche lo stesso Proclo riporta nel suo *Commento al Timeo*⁴⁶⁰. Plotino tiene dunque separati il demiurgo e l'Anima, ma è evidente come entrambi siano in un certo senso coinvolti all'interno del processo cosmogonico. A mio modo di vedere, la duplicità dell'azione demiurgica, così come viene delineata

⁴⁵⁶ Cf. ABBATE, *Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele* cit., pp. 161-170.

⁴⁵⁷ *Enn.* III.9 [13], 1.

⁴⁵⁸ Cf. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligibile* cit., p. 196: «Le principes ordonnateur dont il est question dans le traité 28 (IV, 4) peut désigner aussi bien l'âme du monde que l'intellect et, par conséquent, renvoyer à deux niveaux: celui de l'intellect et celui de l'âme. Il importe, pour bien saisir le sens de ce passage, de distinguer le demiurge du principe qui dirige l'univers».

⁴⁵⁹ Cf. *Enn.* IV.7 [2], 13; VI.8 [39], 17; IV.4 [28], 1; V.1 [10], 4.

⁴⁶⁰ Su questo punto non condivido la tesi di Euree Song, per il quale Proclo in questo frangente non avrebbe compreso appieno la funzione del demiurgo in Plotino. Secondo lo studioso, Plotino identifica in maniera esplicita il demiurgo con l'Intelletto. Cercherò di dimostrare nei prossimi paragrafi come la questione si presenti invece in maniera molto più complessa e come la testimonianza di Proclo risulti attendibile. Cf. SONG, *Plotinus on the World-Maker* cit., p. 92. A tal proposito cf. ABBATE, *Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele* cit. p 164.

anche da Proclo, e la duplicità di Zeus quale principio ordinatore non possono essere considerati aspetti tra loro in contraddizione. Plotino, infatti, allude a una duplice natura della causa dell'universo che evidentemente, nella sua prospettiva, non può essere circoscritta alla sola funzione paradigmatica dell'Intelletto, ma deve prevedere anche un principio che funge da garante dell'ordine cosmico. Zeus, quindi, è una divinità che in qualche modo sintetizza questo processo che si sviluppa in due fasi. Sulla base di ciò risulta quindi fondamentale ricorrere agli altri passi in cui Plotino fa riferimento alla figura di Zeus:

Ma Zeus, che ordina tutte le cose, le amministra e le dispone per sempre; che possiede «un'anima regale e un intelletto regale»⁴⁶¹, prevede come accadranno le cose e, quando sono accadute, le dirige; infine governa secondo un ordine e guida le rivoluzioni celesti, dopo averne portate a termine già molte; come può, svolgendo tutte queste attività, non avere ricordi?⁴⁶².

In questo passo Plotino sembra identificare esplicitamente Zeus con l'Anima; è essa, infatti, che è delegata al governo dell'universo e all'attribuzione di un ordine inteso in senso cosmologico-organizzativo. L'attribuzione a Zeus di un'Anima e di un intelletto, secondo quanto Plotino ricava dal *Filebo*, rendono plausibile una sua identificazione con l'Anima del mondo. Di conseguenza, Zeus potrebbe anche essere identificato con l'intelletto dell'Anima cosmica, come suggerisce Alexandra Michalewski⁴⁶³. Zeus può dunque essere meglio interpretato come il *trait d'union* che in un certo senso ricollega la natura del *Nous* con l'Anima nell'ambito della cosmogonia. Sia l'ultimo testo analizzato sia quello precedente (capitolo 10) appartengono al medesimo trattato, quindi queste concezioni fanno capo ad un'unica e medesima dottrina. Pertanto, ritengo plausibile sostenere che Plotino ricorra alla figura di Zeus come immagine teologica dell'intero processo cosmogonico. Ciò che emerge in maniera problematica, a mio avviso, è ancora una volta il ruolo oscillante di Zeus, che si colloca a metà strada tra l'Intelletto e l'Anima⁴⁶⁴. Sulla base di quanto detto a proposito del passo precedente, resta da comprendere in che senso Zeus/Anima sia intelletto e, al tempo stesso, demiurgo. Occorre pertanto considerare un ulteriore passo dal cinquantesimo trattato:

⁴⁶¹ Cf. *Phil.* 30d.

⁴⁶² *Enn.* IV.4 [28], 9, 1-6: Ὁ δὲ δὴ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθεὶς εἰσαεὶ, ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν, ὅπως γίνοιτο, καὶ γινομένων ἐπιστασίαν καὶ τάξει διοικῶν καὶ περιόδου ἐλίττων πολλὰς ἤδη καὶ τελέσας, πῶς ἂν ἐν τούτοις ἅπασι μνήμην οὐκ ἔχοι; Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁴⁶³ MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligibile* cit., p. 195: «le nom de Zeus peut renvoyer aussi bien à l'intellect qu'à l'âme, car si l'intellect gouverne éternellement l'univers, il le fait par sôn ame»

⁴⁶⁴ Una totale identificazione di Zeus con l'Anima (con la sua parte razionale e quella produttiva) renderebbe il demiurgo coincidente con l'aspetto razionale dell'Anima del mondo. Ciò sarebbe plausibile nell'ottica dei passi in oggetto, poiché renderebbe il demiurgo l'intelletto dell'Anima e quest'ultima il principio ordinatore in quanto tale. Questa ipotesi è stata sostenuta da L. P. GERSON, *Plotinus*, London-New York 1994 (1998²), p. 48 sgg. Tuttavia, questa ipotesi risulta problematica, poiché Plotino ha già affermato che al demiurgo non appartengono il 'prima' e il 'poi' associandolo *de facto* all'Intelletto. Sulla questione della memoria cf. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., p. 81.

Ma chi è Zeus, al quale, dice Platone, appartiene il giardino in cui è entrato Poros? E che giardino è questo? Afrodite era per noi l'anima e Poros, si diceva, il principio razionale di tutti i principi razionali. Ma queste altre realtà, Zeus e il suo giardino, che cosa dobbiamo supporre che siano? Perché non dobbiamo identificare Zeus con l'anima, dopo che con essa abbiamo identificato Afrodite. Anche qui, evidentemente, occorre concepire Zeus a partire da Platone, dal passo del *Fedro* dove dice che questo dio è un «grande sovrano», mentre altrove, mi pare, lo definisce «terzo». Più chiaramente si esprime nel *Filebo*, quando afferma che in Zeus vi è «un'anima regale ed un intelletto regale». Se dunque Zeus è un grande Intelletto e una grande anima, se è classificato tra le cause, e se va classificato tra quanto c'è di migliore per varie ragioni, ma soprattutto perché è causa, causa «regale» e «sovrana», allora è con l'Intelletto che bisognerà identificarlo. Afrodite, invece, che è sua figlia, discende da lui ed è insieme a lui, sarà identificata con l'anima, dal momento che è chiamata Afrodite per la bellezza, lo splendore, l'innocenza e la grazia dell'anima. E infatti, se collochiamo le divinità maschili sul piano dell'intelletto e diciamo che quelle femminili corrispondono alla loro anima, giacché ad ogni intelletto è congiunta un'anima, Afrodite sarebbe anche in questa maniera l'anima di Zeus. In favore di questa teoria c'è pure la testimonianza di sacerdoti e teologi, che identificano Era con Afrodite e chiamano stella di Era la stella di Afrodite che brilla in cielo⁴⁶⁵.

Il passo qui riportato corrisponde all'intero capitolo 8 del trattato III.5 e si ricollega direttamente con quelli analizzati in precedenza. Qui Plotino discute della figura di Eros, per cui i riferimenti al *Simposio* risultano decisivi. Nel contesto specifico del passo riportato Plotino dice esplicitamente che Zeus non va identificato con l'Anima, che è invece il corrispettivo di Afrodite. Plotino distingue tra un'Afrodite celeste, che è figlia di Crono e un'Afrodite terrena che è invece figlia di Zeus e di Dione⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ *Enn.*, III.5 [50], 8, 1-24: Ἀλλὰ τίς ὁ Ζεὺς, οὗ τὸν κῆπον λέγει, εἰς ὃν εἰσηλθεν ὁ Πόρος, καὶ τίς ὁ κῆπος οὗτος; Ἡ μὲν γὰρ Ἀφροδίτη ψυχὴ ἦν ἡμῖν, λόγος δὲ ἐλέγετο τῶν πάντων ὁ Πόρος. Ταῦτα δὲ τί δεῖ τίθεσθαι, τὸν Δία καὶ τὸν κῆπον αὐτοῦ; Οὐδὲ γὰρ ψυχὴν δεῖ τίθεσθαι τὸν Δία τὴν Ἀφροδίτην τοῦτο θέντας. Δεῖ δὴ λαβεῖν καὶ ἐνταῦθα παρὰ Πλάτωνος τὸν Δία ἐκ μὲν Φαίδρου ἡγεμόνα μέγαν λέγοντος αὐτοῦ τοῦτον τὸν θεόν, ἐν ἄλλοις δὲ τρίτον, οἶμαι, τοῦτον σαφέστερον δὲ ἐν τῷ Φιλήβῳ, ἠνίκ' ἂν φῆ ἐν τῷ Διὶ εἶναι βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν. Εἰ οὖν ὁ Ζεὺς νοῦς ἐστὶ μέγας καὶ ψυχὴ καὶ ἐν τοῖς αἰτίοις τάττεται, κατὰ δὲ τὸ κρείττον δεῖ τάττειν διὰ τε τὰ ἄλλα καὶ ὅτι αἴτιον καὶ τὸ βασιλικὸν δὲ καὶ τὸ ἡγουμένον, ὃ μὲν ἐστὶ κατὰ τὸν νοῦν, ἢ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ οὕσα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάξεται κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄκακον καὶ ἀβρὸν Ἀφροδίτη λεχθεῖσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μὲν τὸν νοῦν τοὺς ἄρρενας τάττομεν τῶν θεῶν, κατὰ δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὰς θηλείας λέγομεν, ὡς νῦν ἐκάστῳ ψυχῆς συνούσης, εἴη ἂν καὶ ταύτη ἡ ψυχὴ τοῦ Διὸς ἢ Ἀφροδίτη πάλιν μαρτυρούντων τούτῳ τῷ λόγῳ ἱερέων καὶ θεολόγων οἱ εἰς ταῦτον Ἴηραν καὶ Ἀφροδίτην ἄγουσι καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστὲρα ἐν οὐρανῷ Ἴηρας λέγουσιν. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Secondo ARMSTRONG, *Plotinus III* cit. (alla nota 4) p. 197, questa oscillazione di Plotino, che in questo caso attribuisce il ruolo dell'Intelletto a Zeus e non a Crono, sarebbe indice del fatto che egli attribuisce scarsa importanza ai miti e che, in questo caso, l'Intelletto è da considerarsi come la parte più alta dell'Anima.

⁴⁶⁶ Cf. *Enn.* III.5 [50], 2; 3. Per la distinzione tra Afrodite Urania e Afrodite Pandemia cf. *Symp.* 180 d-e. Come si legge in Plot. *Enneadi*, Torino 1997, alla nota n.20 del relativo trattato, Platone attribuisce a Urano la paternità dell'Afrodite Celeste, mentre secondo Plotino essa sarebbe figlia di Crono. La spiegazione di questa variazione esegetica

Le due Afroditi sono l'allegorizzazione, rispettivamente, dell'ipostasi-Anima, che rimane perennemente in contatto con il *Nous*⁴⁶⁷, e dell'Anima del mondo, che è invece direttamente coinvolta nel governo del mondo. Da questo punto di vista il ruolo di Zeus assume caratteri fortemente problematici, poiché viene qui identificato esplicitamente con l'intelletto, a differenza di quanto abbiamo visto nei passi precedenti. A tal proposito, vale la pena richiamare due possibili proposte interpretative che a mio avviso sono particolarmente significative. La prima è quella di Luc Brisson, il quale riconduce la differenza Crono-Zeus a quella tra intelletto in atto e intelletto potenziale, che riceve le immagini della potenza dell'Uno, mentre l'Intelletto propriamente attivo corrisponde all'ipostasi del *Nous* nella sua pienezza ontologica⁴⁶⁸. Un'altra interpretazione, a mio avviso molto convincente, è quella di Matteo Andolfo, che in un suo studio sistematico sull'ipostasi della *Psyche* afferma che Plotino parla di Zeus e Afrodite secondo un duplice 'spirito': nel caso della triade Urano-Crono-Zeus, quest'ultimo corrisponde senza dubbio all'Anima, in quanto figlio di Crono e, dal punto di vista metafisico, prodotto dell'Intelletto. In questo caso la genealogia mitica rispecchia in maniera sistematica la relazione triadica tra le ipostasi. Invece, quando Plotino parla di Zeus come di un capo (come appunto nel caso di III.5, 8 [50]), egli pone un'ulteriore distinzione, in base alla quale Zeus rappresenta l'Intelletto, mentre Afrodite l'Anima⁴⁶⁹.

A mio modo di vedere l'ipotesi di Andolfo appare la più solida, poiché tiene conto dell'ambiguità in seno al testo plotiniano che può essere effettivamente spiegata in maniera efficace attraverso un cambio di prospettiva che non sarebbe estraneo al modo di procedere tipico di Plotino, il quale in più punti della sua opera si serve, a seconda dei diversi contesti, di metafore simili per spiegare concetti differenti che risultano particolarmente complessi.

Il passo precedentemente citato presenta tuttavia ulteriori elementi problematici. Plotino ricorre all'esegesi dei testi platonici per corroborare la sua tesi secondo cui Zeus è l'intelletto. Da un lato egli cita il *Fedro* e afferma che Zeus è *il grande sovrano (ho megas egemon)*⁴⁷⁰, mentre dall'altro si rifà al celebre schema tripartito del passo 312e 1-4 della seconda lettera platonica, identificando Zeus con le realtà terze. Le realtà terze, nell'ottica plotiniana, è ovviamente l'Anima in quanto terza ipostasi. Per risolvere questa *impasse* e dimostrare la natura intellettiva di Zeus, Plotino ricorre ancora

è probabilmente dovuta al cambio di prospettiva che Plotino applica alla genealogia degli dei, come vedremo più approfonditamente più avanti.

⁴⁶⁷ Cf. *Enn.* V.1 [10], 6; V.3 [49], 7.

⁴⁶⁸ Cf. BRISSON, *Le même e l'autre* cit., p. 65, alla nota 2: «Pour Plotin, Kronos représente l'intellect en repos, et Zeus, l'intellect en acte; l'un et l'autre constituent donc l'une et l'autre face d'un même être. La figure de Kronos ainsi déterminée en *Enn.* V, 1. 3.23 sq., est distinguée de celle de Zeus en *Enn.*, V, 8, 13.1 sq. [...]»

⁴⁶⁹ Cf. M. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano 1996, (alla nota 18) p. 278.

⁴⁷⁰ *Phaid.*, 246e 4.

una volta al medesimo passo del *Filebo* già citato a proposito di IV.8 [28], 9 per sostenere che Zeus è l'Intelletto, e differenziarlo quindi da Afrodite/Anima.

Per meglio comprendere le difficoltà alla base di questa esegesi occorre entrare più nel dettaglio della rilettura plotiniana della *Teogonia* di Esiodo. Secondo Plotino le tre ipostasi possono essere identificate con la triade divina Urano-Crono-Zeus. In primo luogo, l'Uno corrisponderebbe a Urano, in quanto padre supremo e quindi causa in senso originario. Tuttavia, Plotino non parla mai esplicitamente di Urano come dell'Uno, ragion per cui questa identificazione è oggetto controverso di indagine da parte degli studiosi⁴⁷¹. Lo schema tripartito è fortemente influenzato dall'esegesi della seconda epistola che, come abbiamo visto, sembra essere perfettamente compatibile con uno schema tripartito e con la triade divina. Il secondo livello di realtà, che corrisponde all'Intelletto, viene esplicitamente identificato da Plotino con Crono.

Non c'è dubbio che anche il *Cratilo* giochi un ruolo veicolare nella rilettura plotiniana del mito arcaico. Secondo le etimologie proposte da Socrate per dare apparente supporto alle tesi di Cratilo nell'omonimo dialogo, Crono corrisponde a *koros nou*, vale a dire alla sazietà e/o alla purezza dell'intelletto⁴⁷². Il duplice significato di *koros* allude, infatti, tanto alla perfezione ontologica dell'intelletto quanto alla sua pienezza in termini intelligibili, poiché esso corrisponde all'essere in quanto tale e alla totalità del mondo eidetico. In questo modo, Socrate può affermare che l'intelletto è pieno, poiché non manchevole di nulla, ma allo stesso tempo puro in quanto possiede la conoscenza autentica delle idee⁴⁷³. Il riferimento più chiaro a questa immagine di Crono si trova nel decimo trattato:

[*scil.* Crono] pieno com'è delle cose che ha generato e come divoratele a sua volta per il fatto che le ha dentro di sé, non le lascia né cadere nella materia né allevare presso Rea, al modo in cui i misteri e i racconti intorno agli dei accennano che Crono [Κρόνος], il dio più sapiente, prima della generazione di Zeus, a sua volta ha in sé le cose che genera, per cui è pieno e intelletto in sazietà

⁴⁷¹ In un recente contributo, Claudia Lo Casto ha messo bene in evidenza questa difficoltà di Plotino nell'identificare l'Uno con Urano. Secondo la studiosa, tale identificazione assume caratteri molto problematici per Plotino e, *de facto*, non si traduce mai propriamente in un'identificazione esplicita. Cf. C. LO CASTO, *Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 55 (2018), pp. 465-480. La studiosa argomenta in parziale disaccordo con un celebre e ben consolidato studio di Pierre Hadot, il quale non sembra mettere in discussione l'affidabilità di questo schema. Cf. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus* cit., pp. 124-137.

⁴⁷² Cf. *Crat.* 396 b2-7. Il termine greco *koros* presenta una molteplicità di significati (fanciullo, sazietà e purezza) che Plotino cerca strategicamente di ricondurre alla propria *Weltanschauung*.

⁴⁷³ L'esegesi plotiniana è un ulteriore prova a favore del fatto che nel mondo antico le etimologie del *Cratilo* erano considerate autentiche. Anche nel *Commento al Cratilo* di Proclo (unico commento antico a questo dialogo pervenutoci) le etimologie dei teonimi proposte da Socrate vengono intese come spiegazioni autentica della natura degli dèi.

(*nous en*); dopo queste cose dicono che genera Zeus, essendo ormai saziatà; l'intelletto infatti genera l'anima, essendo intelletto perfetto⁴⁷⁴.

In questo passo fondamentale, l'identificazione di Crono con l'Intelletto appare perfettamente compatibile sia con l'etimologia del *Cratilo* sia con la tradizione teogonica esiodea. Plotino sottolinea dapprima come Zeus sia figlio di Crono e, in secondo luogo⁴⁷⁵, ribadisce il fatto che gli intelligibili siano tre⁴⁷⁶. Sulla base di questi assunti, è a mio avviso assolutamente inevitabile in questo caso identificare Zeus con l'Anima e di conseguenza riconoscere la natura problematica di questa identificazione alla luce di quanto detto fin qui. Resta dunque da comprendere quale sia l'autentica natura di Zeus. Ancora una volta il *Cratilo* riveste un ruolo decisivo e agisce come vero e proprio modello ispiratore per l'esegesi plotiniana. Secondo le etimologie proposte da Socrate, la natura di Zeus sarebbe strettamente legata alla nozione di vita. Ciò sarebbe giustificato dalla forma dell'accusativo *Dia*, che Socrate riconduce alla preposizione *dia* che assume un valore strumentale. In questo modo, l'etimologia di Zeus diventa *di' hon zen*, vale a dire *ciò mediante il quale è il vivere*⁴⁷⁷. Nell'ottica plotiniana un'etimologia interpretata in questo senso non può che alludere a ciò che infonde la vita, cioè l'Anima⁴⁷⁸.

Nonostante l'etimologia del *Cratilo* appaia del tutto compatibile con una identificazione di Zeus con l'Anima, tale divinità non sembra godere di una collocazione fissa all'interno del pensiero plotiniano, poiché in alcuni luoghi il suo ruolo viene sostituito, come abbiamo visto, da quello dell'Afrodite Celeste. L'ambiguità della figura di Zeus risulta ancora più problematica alla luce di un passaggio della quinta enneade, in cui una sua identificazione con l'Anima sembra piuttosto chiara:

Là [nel nostro esempio] dunque il re è diverso, e quindi diversi da lui sono coloro che avanzano prima di lui; ma il re di lassù [l'Uno] non regna su chi gli è estraneo, ma ha l'autorità più giusta, quella che è tale per natura, e l'autentica potestà, in quanto re della verità e signore per natura della sua progenie riunita nella schiera divina, ben giustamente chiamato re del re e dei re *padre degli dei*, che Zeus anche in questo senso imitò, non contento della contemplazione che aveva ad

⁴⁷⁴ *Enn.* V.1 [10], 7, 31-37: πλήρη δὲ ὄντα ὄν ἐγέννησε καὶ ὡς περ καταπίοντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Πέᾳ, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἧ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὄν τέλειος. Trad. it. a c. di NINCI, *Plotino* cit.

⁴⁷⁵ Cf. *Enn.* V.8 [31], 12.

⁴⁷⁶ Cf. *Enn.* V.1 [10], 7; II.9 [33], 1.

⁴⁷⁷ Cf. *Crat.*, 396b1.

⁴⁷⁸ Si potrebbe qui obiettare che, sulla base dell'esegesi del *Sofista*, l'aspetto del vivente inteso in senso ontologicamente autentico, corrisponda al *Nous*. Ciononostante, l'etimologia platonica allude non alla vita in sé, ma alla causa della vita, vale a dire a ciò che permette a qualcosa di inanimato di essere vivo. Ciò non può che essere l'Anima.

oggetto suo padre, ma [contentandosi] di quello che è come l'atto del suo progenitore per l'esistenza dell'essere sostanziale⁴⁷⁹.

Questo passo risente chiaramente dell'esegesi della teogonia che già abbiamo visto a proposito del passo V.1 [10], 7. Plotino parla in primo luogo dell'Uno, attribuendogli l'appellativo omerico di 're dei re' e ponendolo in un rapporto di superiorità rispetto alla verità, sulla falsariga di quanto afferma Platone nella *Repubblica*⁴⁸⁰. La natura di Zeus (cioè dell'Anima) è quella di imitare sia il genitore, vale a dire l'Intelletto, che il suo avo, l'Uno. Questa immagine articolata su tre livelli corrisponde in maniera molto efficace alla relazione teorizzata da Plotino tra le varie ipostasi. La relazione tra le ipostasi sulla base della teogonia si trova anche in un altro passaggio sempre della quinta enneade, in cui sono presenti questa volta sia la figura di Zeus che quella di Afrodite:

Il dio pertanto, che era stato incatenato in modo da restare sempre lo stesso, e che aveva concesso al figlio il governo di questo universo — non si addiceva al suo stato abbandonare il regno di lassù, per inseguirne uno più giovane e tardo, quasi fosse sazio del bello, lasciato questo mondo assegnò al padre il posto che gli spettava e si estese fino a lui, verso l'alto; d'altra parte stabilì che ciò che iniziava dal figlio venisse dopo di sé, e così si collocò in mezzo tra i due, distinto da un taglio da ciò che era sopra di lui, e trattenuto mediante una catena da ciò che veniva dopo di lui, verso il basso; si trovava cioè in mezzo, tra un padre migliore e un figlio peggiore. Poiché il padre era troppo grande per essere secondo bellezza, egli rimase il bello originariamente; anche l'anima è bella, ma questo dio è più bello, giacché l'anima ha solo una traccia della sua bellezza; perciò è naturalmente bella, ed è ancora più bella quando guarda verso lassù. Se dunque l'Anima dell'universo, per parlare più chiaramente, o se Afrodite è già in se stessa bella, cosa sarà quel dio lassù? Se Afrodite traesse da sé la sua bellezza, quanto grande sarebbe mai quella dell'intelletto? Ma se la trae da altro, da quale fonte la deriva l'anima, sia quella che acquista dall'esterno sia quella che è connaturata alla sua essenza?⁴⁸¹

⁴⁷⁹ *Enn.* V.5 [32], 3, 15-25: ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἷ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτριῶν ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοσύνην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθροῦ γεννήματος καὶ θεοῦ συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἂν κληθεὶς θεῶν, ὃν ὁ Ζεὺς καὶ ταῦτ' ἐμιμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἷον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας. Trad. it a c. di NINCI, *Plotino* cit. Corsivo dell'autore.

⁴⁸⁰ Cf. *Resp.* 508d 10 sgg.

⁴⁸¹ *Enn.* V.8 [31], 13, 1-19: Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδί τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν - οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπον τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν - ταῦτ' ἀφείδ' ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω ἔστησε δ' αὐτὸν καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῆ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὢν πατρός τε ἀμείνωνος καὶ ἡττονος υἱέως. ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατὴρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος ἦν, πρῶτως αὐτὸς ἔμεινε καλός, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὐσης· ἀλλ' ἔστι καλλίων καὶ ταύτης, ὅτι ἴχνος αὐτῆ αὐτοῦ, καὶ τούτῳ ἔστι καλὴ μὲν τὴν φύσιν, καλλίων δέ, ὅταν ἐκεῖ βλέπη. Εἰ οὖν ἡ ψυχὴ ἢ τοῦ παντός, ἵνα γνωριμώτερον λέγωμεν, καὶ ἡ Αφροδίτη αὐτῆ καλή, τίς ἐκεῖνος; εἰ μὲν γὰρ παρ' αὐτῆς, πόσον

Il dio incatenato corrisponde a Crono. Il vincolo delle catene non ha in questo caso una connotazione negativa, ma allude alla stabilità dell'Intelletto, che si traduce nell'immobilità dell'essere⁴⁸². Plotino cerca chiaramente di ricondurre il mito esiodeo alla propria concezione e prospettiva interpretativa, cercando di collocare Crono tra il padre, cioè l'Uno, e il figlio a cui è assegnato il governo del mondo. Quest'ultimo non può che essere Zeus che, in quanto Anima, esercita la propria azione ordinatrice proprio sul mondo. Ciononostante, Plotino ricorre qui anche all'immagine di Afrodite, che abbiamo visto in precedenza essere un altro modo in cui Plotino si riferisce all'Anima. In questo caso, Afrodite sembra essere propriamente l'Anima del mondo, mentre Zeus probabilmente è da identificarsi con l'ipostasi-Anima. In questo caso, Plotino può assegnare a Zeus il rango più alto della terza ipostasi senza così venire meno alla rilettura dello schema esiodeo ma, allo stesso tempo, può inserire anche la figura di Afrodite senza per questo contraddirsi. La natura dell'Anima, che è quella di essere una e insieme molteplice può dunque essere intesa sia come ipostasi che corrisponde a Zeus, sia come Anima cosmica che corrisponde invece ad Afrodite.

Alla luce di quanto detto, resta ancora da comprendere quale sia il ruolo che spetta al demiurgo, sulla base della testimonianza di Proclo, del passo del trattato IV.4 [28], 9-10 e dell'effettiva natura di Zeus. Il ruolo che Plotino attribuisce effettivamente a Zeus corrisponde, a mio avviso molto valore, alla testimonianza di Proclo. Zeus, così come il demiurgo plotiniano, non corrisponde esclusivamente né all'Intelletto né all'Anima, ma possiede invece una natura duplice, ovvero suddivisa su diversi livelli di reale. L'immagine di Zeus viene pertanto associata da Plotino sia all'Intelletto che all'Anima, che governa il mondo⁴⁸³. Nei passi che abbiamo analizzato, Zeus è certamente l'Anima, intesa come terza ipostasi, sulla base delle etimologie del *Cratilo* e dell'esegesi della *Teogonia*, ma allo stesso tempo è Intelletto e demiurgo, poiché la sua natura è quella di garante del governo dell'universo. Il ricorso ad Afrodite potrebbe essere considerato come un tentativo da

ἀν εἴη ἐκεῖνο; Εἰ δὲ παρ' ἄλλου, παρὰ τίνος ψυχὴ καὶ τὸ ἐπακτὸν καὶ τὸ συμφυὲς τῆ οὐσίᾳ αὐτῆς κάλλος ἔχει; Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

⁴⁸² Un'immagine simile si trova anche in Parmenide, che fa ricorso alla metafora delle catene per descrivere l'assoluta inalterabilità dell'essere. Cf. DK 28 B8, 30-34.

⁴⁸³ Secondo Dominic O'Meara, già nel *Timeo* il demiurgo sarebbe un nome alternativo per definire Zeus. Cf. D. O'MEARA, *Who is the Demiurge in Plato's Timaeus?* in «Horizons» 3.1 (2012), pp. 3-18. Lo studioso pone al centro del suo saggio una riflessione intorno alla figura di Zeus nel IV secolo a. C., cercando di comprendere quali fossero i motivi, da parte di Platone, per mettere in scena questa figura mitica che non trova precedenti in questi termini in altri dialoghi. Al centro della tesi di O'Meara c'è dunque il fatto che il demiurgo rappresenta un richiamo implicito proprio alla figura di Zeus, che egli definisce «a reformed image of divinity» (p.13). O'Meara propone un'ipotesi interessante in merito al ricorso di Platone al demiurgo. Secondo lo studioso, ai tempi di Platone, l'attività produttiva era di solito associata con l'azione di Zeus e ciò sarebbe anche la giustificazione per l'utilizzo alla figura del demiurgo, che solo nel *Timeo* assume un carattere così decisivo. Platone, avrebbe dunque fatto riferimento al demiurgo essendo sicuro che i fruitori del dialogo avrebbero immediatamente riconosciuto in lui la figura di Zeus. Sulla base dell'analisi di O'Meara è possibile quantomeno ipotizzare che Plotino fosse al corrente di una tale associazione di Zeus con il demiurgo e, per questo motivo, avrebbe in qualche modo ripreso questa tradizione.

parte di Plotino di dare una connotazione maggiormente sistematica all'Anima per delineare più precisamente i caratteri dell'Anima cosmica.

Alla luce dei testi analizzati e dei nuovi elementi acquisiti la questione legata al demiurgo appare ancora più complessa. In primo luogo, abbiamo visto come la differenza tra Zeus e Afrodite potrebbe svolgere in Plotino la funzione di descrivere l'Anima nelle sue specifiche articolazioni, cioè come ipostasi e come Anima del mondo. In questo senso l'identificazione tanto con Zeus quanto con Afrodite potrebbe avere un senso strategico-argomentativo. In secondo luogo, seguendo l'ipotesi di Andolfo, Plotino parla alternativamente di Zeus e Afrodite a seconda delle esigenze argomentative che di volta in volta si presentano. Ciò, tuttavia, non spiega ancora il riferimento al demiurgo. Come accennato in precedenza, in molti passi delle *Enneadi* Plotino allude al demiurgo come al *Nous*; in quest'ottica Zeus si pone a metà strada tra il demiurgo e il principio ordinatore, come una sorta di concetto-sintesi che tiene insieme il demiurgo in quanto tale e l'Anima che, invece, funge da demiurgo in senso propriamente poetico. Ma un'altra ipotesi è tuttavia plausibile. Plotino allude a Zeus come all'ipostasi-Anima e, quindi, come un livello strettamente connesso alla dimensione intelligibile. A tal proposito Zeus è duplice in quanto demiurgo e Anima del mondo, come abbiamo visto a proposito del capitolo 10 del ventottesimo trattato. Ecco che allora la testimonianza di Proclo appare più facilmente comprensibile⁴⁸⁴.

Il demiurgo plotiniano è duplice poiché esso è sia connesso al *Nous* che all'Anima. Allo stesso modo per Plotino Zeus è duplice, poiché da un lato è il principio ordinatore in senso generale, ma allo stesso tempo esso è anche demiurgo, ovvero il principio che governa l'universo. Ciò equivale a dire che il demiurgo è sia Intelletto (sia sulla base di quanto afferma Proclo sia di diversi altri passi delle *Enneadi*), sia Anima, poiché essa ha sia un aspetto che resta eternamente in contatto con l'intelligibile, sia una componente cosmopoietica che corrisponde all'Anima del mondo⁴⁸⁵. In quest'ottica non è più possibile dare per scontato che Plotino identifichi il demiurgo esclusivamente con l'Intelletto; il demiurgo ha quindi una natura duplice che comprende in sé anche l'Anima intesa come ipostasi. Allo stesso tempo anche l'Anima non è più semplicemente ciò che governa l'universo o esercita la demiurgia, ma è propriamente il demiurgo in connessione con il *Nous* stesso.

Questa ipotesi interpretativa mi sembra la più accreditata per rendere ragione sia del giudizio di Proclo sia di quanto afferma Plotino e, allo stesso tempo, anche del ruolo che ha Afrodite all'interno di questo sistema. Questa ipotesi interpretativa resta tuttavia fortemente problematica e merita di essere ulteriormente approfondita. Ciononostante, affermare che in Plotino l'Anima sia in un certo

⁴⁸⁴ Cf. *supra*, alla nota 464.

⁴⁸⁵ Cf. C. S. O'BRIEN, *Plotinus and the Soul's logos as the Structuring Principle of the World, in Seele und Materie in Neuplatonismus/ Soul and Matter in Neoplatonism*, ed. by J. Halfwassen-T. Dangel-C. S. O'Brien, Heidelberg 2016 [pp. 105-133], p. 122: «[...] Plotinus exhibits a tension between a two different conceptions of soul: as contemplative and as enmattered with demiurgic functions».

sensu *demiourgos* mi sembra un'ipotesi che trova riscontro nelle *Enneadi*, come si cercherà di dimostrare nei prossimi paragrafi.

6. *Il demiurgo non è il primo principio: l'Uno al di là di essere e pensiero*

Sulla base delle tesi fin qui analizzate è possibile affermare che l'intera interpretazione plotiniana del *Timeo* ha come obiettivo quello di ricondurre l'intero discorso esposto nel dialogo ad una prospettiva sistematica. Abbiamo visto come da questo punto di vista l'identificazione del demiurgo sia un argomento decisivo quanto problematico. Prima di procedere ad analizzare le strategie esegetiche messe in atto da Plotino al fine di concentrarci sull'identificazione del demiurgo come Intelletto e Anima, è opportuno prendere le mosse da alcuni aspetti della dottrina plotiniana che hanno a che fare con l'Uno e con l'impossibilità di identificare il demiurgo con il primo principio. Questa prospettiva esegetica è a mio avviso estremamente significativa per due motivi fondamentali.

In primo luogo, la concezione della natura iper-trascendente del primo principio costituisce il più importante elemento di novità che Plotino introduce all'interno del platonismo; in secondo luogo, essa permette di comprendere la strategia alla base dell'esegesi plotiniana e la necessità di identificare il demiurgo con un livello di realtà che in nessun caso può essere riconducibile alla dimensione originaria propria dell'Uno. Nel *Timeo* il vertice del reale è costituito dal paradigma intelligibile, vale a dire il mondo eidetico, ma Plotino va oltre, postulando l'esistenza di un principio *sottratto all'ente*⁴⁸⁶ e che quindi non può essere identificato né con il paradigma intelligibile né, di conseguenza, con il demiurgo stesso. Da questo punto di vista, Plotino opera un significativo cambio di prospettiva circa la figura del divino artefice: sebbene esso venga spesso identificato con l'Intelletto, in nessun caso egli occupa un ruolo di principio primo. Per questo motivo, Plotino descrive l'Uno come un principio al di là dell'essere, principio che, poiché manca di tutte le determinazioni in quanto le precede ontologicamente, non può identificarsi nemmeno con il demiurgo, cioè con una figura di mediazione tra l'Intelligibile e il sensibile⁴⁸⁷.

A tale proposito occorre dunque analizzare gli aspetti fondamentali della concezione plotiniana dell'Uno, ponendo l'accento sulla trascendenza del primo principio e sull'impossibilità di procedere a una sua identificazione con il demiurgo. L'Uno-Bene plotiniano è, in primo luogo, una meta-entità che si pone al di là dell'essere e del pensiero in quanto è principio di tutte le cose⁴⁸⁸. Ciò significa che l'Uno è la prima ipostasi⁴⁸⁹, al di là del *Nous*⁴⁹⁰, e che la sua natura è dunque di essere

⁴⁸⁶ Cf. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, a c. di S. Saini, Milano 1989, p. 55 (ed. orig. Frankfurt a. M. 1980).

⁴⁸⁷ Ciò è dovuto al fatto che Plotino intende l'Uno come assolutamente ineffabile (cf. V.3 [49], 13, 1: *Dio kai arreton te aletheia*). L'assoluta indicibilità dell'Uno è dovuta al fatto che ogni tentativo di predicazione o di attribuirgli un nome o una caratteristica andrebbe difatti ad alterare la sua natura assolutamente originaria di fondamento del reale. Si veda anche il commento *ad loc.* di BEIERWALTES, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità* cit., p. 246-252.

⁴⁸⁸ Cf. ABBATE, *Il Principio primo come 'Assoluto'* cit., *passim*.

⁴⁸⁹ Cf. *Enn.* VI.8 [39], 15, 28.

⁴⁹⁰ Cf. *Enn.* V.3 [49], 11, 20-21.

anteriore alla causa, cioè all'essere in quanto tale. Plotino spiega questo concetto in un passo della sesta enneade:

E tuttavia l'intelletto, diffusa immagine, non è di forma estranea, visto che l'intelletto non è sorte, ma in ciascuna sua parte è principio razionale e causa, per cui l'Uno è causa di causa. Dunque l'Uno è maggiormente causa in quanto causa eminentissima e più vera, visto che contiene contemporaneamente tutte le cause intelligibili future che dall'Uno muoveranno; Uno che genera ciò che esiste non come capita, ma come lui lo volle⁴⁹¹.

Per Plotino l'Uno si pone dunque in un rapporto di ulteriorità rispetto all'Intelletto. Ritorna qui il tema dell'immagine dell'ipostasi inferiore rispetto a quella superiore che abbiamo già trovato in precedenza a proposito dei rapporti tra i vari livelli di realtà e della dottrina del 'doppio atto'⁴⁹². L'Uno non soltanto è causa, ma lo è in senso ancora più eminente e assoluto rispetto all'Intelletto. Infatti, sebbene quest'ultimo coincida con l'essere autentico e agisca come causa intelligibile, l'Uno è al di là di questa condizione ontologicamente determinata poiché è anche causa dell'Intelletto stesso; esso è, quindi, *causa della causa (aition tou aitiou)*. Per questo motivo il primo principio si pone in una condizione di assoluta preminenza non solo rispetto al piano sensibile, ma anche rispetto allo stesso intelligibile, di cui è il fondamento⁴⁹³. Questa determinazione dell'Uno come causa eminente si ricollega alla sua definizione come *potenza di tutte le cose (dynamis ton panton)*⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ *Enn.* VI.8 [39], 18, 36-42. Οὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἶδωλον ὁ νοῦς, ὅς οὐ τύχη, ἀλλὰ καθέκαστον αὐτοῦ λόγος καὶ αἰτία, αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου. μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Si veda anche *Enn.* V.1 [10], 7. Sul termine *alloiedes* cf. GERSON *ET AL.*, *The Enneads*, cit., (alla nota 159) p. 876.

⁴⁹² Cf. *Enn.*, V.1 [10], 3; 7.

⁴⁹³ Cf. *Enn.* V.2 [11], 1; V.5 [32], 11; VI.8 [39], 9. L'Uno è dunque il fondamento ontologico dell'Intelletto poiché ne è causa. Nel trattato V.1 [10], 7, 1-13 si trova uno dei passaggi più complessi e, allo stesso tempo, più commentati delle *Enneadi*. Nel trattato in questione Plotino tenta di descrivere la generazione dell'Intelletto dall'Uno mediante il ricorso al concetto di *epistrophe*. Nel testo in questione non è chiaro né dal punto di vista grammaticale né concettuale se sia l'Uno a generare l'Intelletto mediante una sorta di automovimento, oppure se sia l'Intelletto potenziale a rivolgersi all'Uno per riceverne il potere causale e passare da uno stato potenziale-ricettivo a quello attuale proprio dell'ipostasi *Nous*. A tal riguardo rimando agli importanti rilievi di Bussanich, il quale discute accuratamente anche le varie ipotesi interpretative che si sono state proposte in merito a questi complicati concetti. Cf. J. BUSSANICH, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden-New York-København-Köln 1988, in part. pp. 34-54. In merito alla generazione dell'Intelletto a partire dall'Uno quale determinazione della molteplicità a partire dall'assoluta unità cf. F. FRONTEROTTA, *La generazione dell'intelletto dall'Uno come determinazione dell'indeterminato: gradazione, quantità, qualità. Plotino, Enneadi V 1 (10), 5-7, e VI 7 (38), 16-17*, in *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, hrsg. Von T. Kisser und T. Leinkauf, Berlin-New York 2016, pp. 51-63.

⁴⁹⁴ Cf. *Enn.* V.4 [7], 1, 36-37. Plotino allude alla trascendenza dell'Uno rispetto al tutto mediante diverse accezioni come, ad esempio, *principio di tutte le cose* (II.9 [33], 1, 21; III.8 [30], 9, 39; V.3 [49], 12, 8: *arche ton panton*), e *anteriore a tutte le cose (pro panton)*. Cf. ABBATE, *Il Principio primo come 'Assoluto'* cit., p. 8.

Questa celebre espressione si trova in diversi passi delle *Enneadi* e allude alla causalità dell'Uno, che si trova al di là di ogni tipo di determinazione⁴⁹⁵. Mentre l'Intelletto è infatti l'Uno-molti, che implica in sé una prima forma di esplicazione della molteplicità⁴⁹⁶, l'Uno eccede ogni determinazione proprio perché è potenzialmente ogni determinazione. Come spiega Cristina D'Ancona in un suo fondamentale studio sul ruolo della causalità del primo principio nel Neoplatonismo, in Plotino l'espressione *dynamis ton panton* non è da intendersi alla maniera aristotelica come passaggio da uno stato di potenzialità a uno di attualità, bensì come una condizione di indeterminatezza originaria (in quanto l'Uno è al di là dell'essere e dell'essenza), che allo stesso tempo è pura potenzialità di determinazione. Tale potenzialità non implica l'esistenza di un atto che implica, a sua volta, la realizzazione di una potenza, ma è la totalità indeterminata di tutte le cose che si realizza⁴⁹⁷. L'Uno, quindi, genera tutte le cose proprio perché non coincide con nessuna di esse⁴⁹⁸.

Lo statuto ontologico del primo principio plotiniano è dunque quello di un livello di realtà che precede anche lo stesso piano dell'essere. Per questo motivo l'espressione della *Repubblica epekeina tes ousias* viene interpretata da Plotino e dai neoplatonici non come una condizione di pienezza di essere al di là dell'essenza, così come inteso da una parte dei critici moderni⁴⁹⁹, ma come una

⁴⁹⁵ Secondo Beierwaltes la natura dell'Uno in Plotino è quella di essere il fondamento stesso dell'identità tra essere e pensiero che si trova a livello della seconda ipostasi. Eccedendo dunque il piano dell'identità, l'Uno è identità assoluta, in quanto è privo di ogni determinazione che, come detto, si determina manifestamente soltanto a livello del *Nous*. Cf. BEIERWALTES, *Identità e differenza* cit., pp. 53-66. Cf. *Enn.* VI.9 [9], 1.

⁴⁹⁶ Cf. Ivi, p. 59: «Mentre l'Uno è in se stesso irriflesso, lo Spirito è l'Uno che riflette su se stesso e determina se stesso attraverso la riflessione. E questo avviene per mezzo della molteplicità o dell'essere diventato altro da se stesso». Cf. C. LO CASTO, Teleia Zoe. *Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017, pp. 231-239.

⁴⁹⁷ Cf. C. D'ANCONA, *Determinazione e indeterminazione del sovrasensibile in Plotino*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica» 45.3 (1990), [pp. 437-454], p. 446-447: «Si può pensare che il primo principio sia δύνανμις esattamente nel senso attivo individuato da Aristotele come una delle specificazioni del generico significato di 'principio del mutamento'. Nella nozione plotiniana di δύνανμις è però unita alla capacità attiva l'idea di un possesso previo delle determinazioni, che non sono presenti come tali nella potenza, ma ne derivano senza bisogno di un principio esterno di attualizzazione». Sulla stessa linea anche MICHALEWSKI, *Le Premier de Numénios* cit., p. 33. Si veda anche quanto scrive in merito KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., pp. 338-346 in cui parla dell'Uno in termini di *reine Potenz alles Folgenden*. A tal proposito fondamentali le considerazioni di EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., p. 30: «The idea behind this phrase is of course not that the One is potentially everything in the sense in which matter may be said to be potentially everything, nor is he saying that the One is first actualized when it makes the things of which it is the power, as if it first then would have made itself complete. The idea is rather that the One is a kind of activity in its own right in virtue of which it is the power of producing all things, properly so called».

⁴⁹⁸ *Enn.* VI.9 [9], 3, 38-46: «L'Uno è privo di forma, anche della forma intelligibile. Infatti, la natura dell'Uno, siccome genera tutte le cose, non è nessuna di loro. Sicché non si può dire né che sia qualcosa né che sia qualità né quantità né Intelletto né anima. Non è in moto, ma nemmeno in quiete, non è in un luogo né in un tempo. L'Uno è 'se stesso, in se stesso, unico di forma' o, meglio, senza forma, anteriore ad ogni forma, al movimento, alla quiete. Infatti, queste cose sono nell'essere e sono loro a renderlo molteplice». Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁴⁹⁹ Anche nel caso della *Repubblica* non è semplice comprendere il ruolo effettivo che Platone intendeva dare all'idea del Bene. Da questo punto di vista si sono avvicinate diverse correnti interpretative. In particolare, la differenza fondamentale che ha diviso gli interpreti moderni tra 1) coloro che attribuiscono all'idea del bene un carattere di trascendenza rispetto al piano delle idee 'standard' e 2) studiosi che, invece, ritengono che il bene debba essere considerato alla stregua delle altre forme, proprio in virtù della sua natura di idea. Per una ricostruzione delle principali correnti interpretative cf. VEGETTI, *To agathon* cit.

trascendenza anche rispetto al piano dell'essere e del pensiero stessi⁵⁰⁰, vale a dire dell'Intelletto: l'Uno viene infatti inteso come principio dell'essere stesso⁵⁰¹. Dunque, il primo principio nella prospettiva plotiniana non solo va intesa come causa a un livello eminente, ma la sua natura sfugge anche ad ogni tipo di determinazione, sia ontologica sia qualificativa. Per questo motivo, l'Uno viene descritto come infinito in potenza⁵⁰², sia nel senso che il suo potere causale non si esaurisce mai, sia in riferimento alla sua specifica natura⁵⁰³. Questa natura iper-trascendente dell'Uno, quindi, lo rende il vertice assoluto del reale e, dunque, causa delle realtà inferiori⁵⁰⁴. Questa natura causativa dell'Uno, che abbiamo già visto in precedenza in merito alla dottrina del 'doppio atto', non implica tuttavia in esso una forma di *diminutio* in termini ontologici, in quanto esso genera, senza tuttavia subire alcun tipo di alterazione dal punto di vista ontologico. Difatti, l'Uno produce senza che la sua natura venga in alcun modo modificata da questa sua azione⁵⁰⁵.

Questa concezione dell'Uno come causa al di là dell'essere rende impossibile l'identificazione del demiurgo con il *Nous*. L'Uno, infatti, si pone oltre la causalità dell'Intelletto proprio in virtù del suo essere causa anche nei confronti dell'essere e dell'essenza. Se il demiurgo è identificato principalmente con il *Nous* (e quindi è il paradigma eidetico), in che relazione si pone il primo principio nei confronti del divino artefice? Per spiegare questa relazione, Plotino ricorre alla metafora parentale e all'esegesi di alcuni passi delle epistole⁵⁰⁶:

Anche per questo Platone dice che il tutto — intende le realtà prime — è disposto in tre gradi «intorno al re di tutte le cose», e «ciò che è secondo sta intorno alle cose seconde, ciò che è terzo intorno alle cose terze»⁵⁰⁷. Egli dice anche che «della causa» esiste «un padre», intendendo per causa l'intelletto⁵⁰⁸. Per lui infatti l'intelletto corrisponde al demiurgo⁵⁰⁹.

⁵⁰⁰ Cf. *Enn.* V.4 [7], 2; V.6 [24], 6. L'espressione chiave per comprendere la natura dell'Uno plotiniano sulla base dell'esegesi della *Repubblica* è *epekeina ontos* che troviamo, ad esempio, in V.5 [32], 6, 11.

⁵⁰¹ *Enn.* VI.6 [34], 9, 39-40.

⁵⁰² Cf. *Enn.* VI.9 [9], 6.

⁵⁰³ *Enn.* V.5 [32], 10-11.

⁵⁰⁴ In merito alla natura causale degli intelligibili nel sistema di Plotino, Gerson distingue tra una creazione *per accidens* che potremmo anche definire emanazionista, in cui cioè la causalità del principio procede in maniera decrescente tra vari livelli gerarchici di realtà, e una creazione *per se*, in cui cioè una causa superiore (in questo caso l'Uno) agisce mediante delle cause intermedie che fungono quindi come strumenti, ovvero come enti mediatori. Secondo l'autore, quest'ultimo è il modello di causalità effettivamente concepito da Plotino. Cf. L. P. GERSON, *Plotinus' Metaphysics: Emanation or Creation?* in «Review of Metaphysics» 43 (1993), pp. 559-574. O'Brien, invece, sostiene che in Plotino non si può parlare unicamente di emanazione, poiché la generazione delle ipostasi avviene sia per processione che per *creative contemplation*. Cf. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit., p. 291 sgg.

⁵⁰⁵ Parlo di 'azione' per indicare in maniera esemplificativa l'atto dell'Uno di esplicitarsi al di fuori di sé. Tuttavia, è evidente che non si tratta di un atto o di un'azione effettiva da parte dell'Uno, il quale permane nel suo stato assolutamente originario senza mai alterare la sua natura.

⁵⁰⁶ Si vedano anche i trattati V.8 [31], 1 e VI.7 [38], 29.

⁵⁰⁷ Cf. *Ep.* II, 312e.

⁵⁰⁸ Cf. *Ep.* VI, 323d4.

⁵⁰⁹ Cf. *Enn.* V.1 [10], 8, 1-6: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα - φησὶ γὰρ πρῶτα - καὶ δεῦτερον περὶ τὰ δεῦτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν

A proposito di questo passo, su cui ritorneremo più diffusamente in seguito, è importante focalizzare l'attenzione sui termini che Plotino usa al fine di definire la relazione tra l'Uno e il demiurgo. Plotino non ricorre in questo caso al *Timeo*, ma ad alcune espressioni che si trovano nelle epistole II e VI.

Nella prima parte del passo egli si rifà in primo luogo alla lettera II, in cui si trova la nota suddivisione del reale in tre livelli, mentre l'espressione *padre della causa* è ripresa propriamente dalla VI lettera. Interessante è notare che l'attributo 'padre' in relazione all'Uno nei confronti dell'Intelletto viene preso dall'epistola VI. Va infatti notato che Plotino non cita né affronta mai direttamente il passo 28c7 del *Timeo*, dove si trova la celebre definizione della causa dell'universo come "artefice e padre", passo che invece viene commentato in svariati modi dagli autori medioplatonici⁵¹⁰. Abbiamo visto in precedenza come i medioplatonici abbiano buon gioco nel sostenere una subordinazione dell'artefice nei confronti del padre, proprio al fine di instaurare una concezione del reale di tipo gerarchico⁵¹¹. Da questo punto di vista Plotino sembra prediligere altre fonti.

Sostenere che l'Uno è padre della causa vuol dire sostanzialmente che esso è al di sopra del demiurgo al quale si deve la generazione dell'Universo, ma anche nei confronti del modello intelligibile stesso che, in quanto paradigma del divino artigiano, è anche esso causa⁵¹². Premesso quanto si è detto nei paragrafi precedenti, e cioè che il *Nous* agisce in maniera intuitiva e quindi atemporale, resta dunque da comprendere quale sia la natura di questa causalità dell'Uno e perché Plotino si dissoci dalla lettura di alcuni autori medioplatonici che identificano il Bene con il demiurgo.

Se esiste qualcosa dopo il Primo, è necessario che derivi da lui, o immediatamente oppure risalendo a lui mediante le realtà intermedie, e deve esserci un ordine di secondo e terzo, in modo che uno, il secondo, si riferisca al primo, e il terzo al secondo⁵¹³.

νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit., con alcune modifiche. Seguo la traduzione letterale di *basileus ton panton* adottata anche da REALE, *Plotino. Enneadi* e da TORNAU, *Plotin cit.: König der allen*; mentre NINCI, *Plotino cit. traduce re del tutto*; GERSON ET AL., *The Enneads cit.: king of all*. Per un commento a questo passo in funzione dell'immagine del *basileus* in Plotino cf. DÖRRIE, *Der König cit.*, pp. 224-231.

⁵¹⁰ Secondo Charrue, Plotino, pur non citando direttamente il celebre passo del *Timeo*, ne recepisce il significato dottrinale. Il ricorso all'espressione 'padre della causa' che abbiamo analizzato sarebbe, secondo Charrue, una maniera alternativa che Plotino utilizza per trattare del medesimo aspetto. Cf. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon cit.*, p. 124: «Mais de nombreux indices prouvent que Plotinus ne l'ignore pas et qu'il en retient de leçon, sinon dans le lettre, du moins par le sens. Les textes les plus proches de celui-ci se situent en VI.7, 29, où il emploie l'expression très voisine "générateur et de père" (γεννητὴν καὶ πατέρα) et en V.9, 3 (...)».

⁵¹¹ Cf. FERRARI, *Poietes kai pater cit.*; MÜLLER, *Patèr kai poiētēs cit.*

⁵¹² Cf. MONTET, *Le Demiurge du Timée aux Ennéades cit.*, p. 212.

⁵¹³ *Enn.* V.4 [7], 1, 1-5: Εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθὺς ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξύ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi cit.* leggermente modificata. Problematica è la traduzione di *metaxy*, che qui ho reso con *realtà intermedie*. Sia CILENTO, *Plotino, Enneadi III cit.*, che REALE, *Plotino, Enneadi cit.*, traducono con *intermediari*. Sullo stessa linea anche GERSON ET AL., *The*

E ancora:

Dal momento che affermiamo che chi è giunto alla contemplazione del cosmo intelligibile ed ha compreso la bellezza dell'Intelletto vero, questi sarà anche in grado di concepire il padre dell'intelletto che è al di là di esso, tentiamo di vedere ed esprimere a noi stessi, per quanto sia possibile esprimere cose di questa natura, come si possa contemplare la bellezza dell'intelletto e del cosmo intelligibile⁵¹⁴.

Nel primo passo, Plotino sottolinea come il *Nous* debba derivare necessariamente dal primo principio. Ciò è evidente in relazione al fatto che l'Intelletto non è una realtà originaria, ma è appunto dipendente da una causa ulteriore. Nel secondo passo Plotino affronta la questione del bello intelligibile. L'Intelletto, in quanto coincidente con la dimensione delle idee, è esso stesso bello, ma si volge a una bellezza superiore, che funge da fondamento ontologico⁵¹⁵. L'Uno-Bene viene qui definito *padre dell'Intelletto* proprio in virtù della sua natura assolutamente originaria. Plotino ricorre dunque a più riprese alla definizione del primo dio come padre del *Nous*, proprio per sottolineare la sua natura ulteriore rispetto al piano dell'essere. Per questo motivo egli può affermare non soltanto che l'Uno è al di là dell'essere, come fa in altri punti della sua opera, ma anche al di là dell'Intelletto⁵¹⁶. Il *Nous*, quindi, assume in Plotino il ruolo di causa intelligibile, mentre l'Uno si rivela causa *dell'intelligibile* stesso.

Ciò che in questa sede occorre sottolineare è il fatto che il demiurgo plotiniano non può essere, come per alcuni degli esegeti medioplatonici, il primo principio; il demiurgo, infatti, che condivide

Enneads cit: *intermediaries* e BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 7-21* cit.: *intermediaries*. ARMSTRONG, *Plotinus V* cit., rende il termine con *the beings between*. Cf., inoltre, NINCI, *Plotino* cit. che traduce con *gradi intermedi*.

⁵¹⁴ *Enn.* V.8 [31], 1, 1-7: Ἐπειδὴ φαμεν τὸν ἐν θεᾷ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ κατανοήσαντα κάλλος τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι, πειραθῶμεν ἰδεῖν καὶ εἰπεῖν ἡμῖν αὐτοῖς, ὡς οἷόν τε τὰ τοιαῦτα εἰπεῖν, πῶς ἂν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιτο. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit. Sull'espressione *eis ennoian balesthai* cf. NINCI, *Plotino* cit., (alla nota 1), p. 488.

⁵¹⁵ Cf. *Enn.* I.6 [1], 9. Nella prospettiva platonica il mondo delle idee corrisponde alla bellezza in sé, secondo quanto si apprende anche dal *Fedone* (100e 8 sgg.) ma soprattutto dal *Simposio*, in cui Socrate riporta il celebre discorso di Diotima in merito alla cosiddetta *scala amoris* (cf. *Simp.* 210a-211a). Plotino riprende questa tesi associando la bellezza suprema all'Intelletto: il bello in sé corrisponde alla massima espressione dell'essere, quindi alla totalità del mondo intelligibile. Per un approfondimento sul tema del bello in Plotino e nella tradizione neoplatonica cf. M. ABBATE, *Il fondamento del Bello: la meta-estetica neoplatonica*, in *Eros e pulchritudo. Tra antico e moderno* a c. di V. Sorge e L. Palumbo, Napoli 2012, pp. 47-70. Secondo Abbate, nel trattato I.6 [1] Plotino elabora una *analisi fenomenologica del concetto di bello*, partendo dalla bellezza dei corpi, che sono tali per partecipazione ad una forma, fino ad arrivare alla conclusione che il bello in sé si identifica con l'essere nella sua espressione più autentica, che in Plotino corrisponde al *Nous*. Infine, come lo stesso Abbate spiega, anche il bello necessita di un fondamento ontologico, che nella prospettiva neoplatonica è sempre il primo principio. In quanto principio al di là dell'essere, l'Uno trascende ogni determinazione, compresa quella estetica. In questo senso è dunque possibile parlare di meta-estetica neoplatonica. Si veda anche BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin I* cit., pp 422 sgg.

⁵¹⁶ *Enn.* V.3 [49], 12, 48-49 sgg.: «L'altro invece, al modo in cui è al di là dell'intelletto, così è anche al di là della conoscenza» (τὸ δὲ ὡςπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως). Trad. it. a c. di NINCI, *Plotino* cit.

la propria natura con *Nous* e Anima, è caratterizzato da una forma di intellesione. Di conseguenza, il fatto che l'Uno sia un principio meta-noetico e meta-ontologico rende impossibile un'identificazione del demiurgo con l'Uno. È questo, dunque, il punto di partenza per comprendere la strategia argomentativa di Plotino che lo condurrà a identificare il demiurgo con l'Intelletto e con l'Anima.

È dunque evidente come l'introduzione dell'Uno come principio primissimo da parte di Plotino sia fortemente legata non soltanto ai 'testi chiave' del Neoplatonismo, come la *Repubblica* o il *Parmenide*, ma anche all'esegesi del *Timeo*. Nel dialogo platonico il vertice del reale è rappresentato dal paradigma intelligibile, al quale il demiurgo fa riferimento come modello nell'atto di compiere la sua azione cosmopoietica. Anche sulla base della lettura metaforica, che identifica il demiurgo con il paradigma, Plotino sente il bisogno di ricorrere ad una causa ulteriore per rendere ragione della propria concezione del reale. Con l'introduzione di un principio primissimo, sia le idee che il demiurgo non possono assurgere al ruolo di cause prime, in virtù del fatto che l'Uno è al di là di ogni tipo di determinazione e, di conseguenza, anche al di là di ogni possibile identificazione con qualcosa che non sia l'Uno stesso

Come detto in precedenza, l'Uno è potenza di tutte le cose, vale a dire che è precedente ad ogni forma di determinazione sia ontologica sia logico-linguistica. In questo senso, come potrebbe esso identificarsi con il demiurgo? È evidente che, nella prospettiva plotiniana, il ruolo dell'artefice del cosmo deve necessariamente essere associato alle cause effettive del cosmo, vale a dire l'Intelletto e l'Anima. L'Uno, benché sia al vertice del reale, causa suprema di tutte le cose e fonte da cui tutto scaturisce, non può essere interpretato come qualcosa che abbia un contatto diretto con le realtà generate, in virtù della sua assoluta trascendenza. Sulla base di quanto detto, nei prossimi paragrafi si procederà all'analisi dettagliata della strategia esegetica plotiniana per quanto riguarda l'identificazione del demiurgo con il *Nous* e con l'Anima.

7. L'identificazione del demiurgo con il *Nous*

La questione del demiurgo in Plotino è stata fin qui analizzata dapprima dal punto di vista del problema esegetico e, in un secondo momento, come critica al pensiero gnostico. In seguito, la nostra attenzione è stata dedicata alla comprensione delle strategie esegetiche attuate da Plotino al fine di far conciliare la propria visione metafisica con la concezione del demiurgo e con il ruolo che gli viene attribuito sulla base di quanto è affermato nel *Timeo*.

Nell'ultimo paragrafo, in particolare, si è cercato di dimostrare come la concezione neoplatonica dell'Uno implichi che il demiurgo non possa essere identificato con il primo principio, come accade invece in alcuni autori della tradizione medioplatonica, in quanto il principio è al di là di ogni determinazione e identificazione⁵¹⁷. Come anticipato, una 'collocazione' intermedia del demiurgo *tra* le diverse ipostasi principali non è compatibile con la visione plotiniana, poiché ciò implicherebbe una moltiplicazione dei livelli del reale⁵¹⁸. Per questo motivo, Plotino deve identificare il demiurgo con una delle ipostasi del suo sistema metafisico, il che, come abbiamo visto, comporta una complessa oscillazione tra la seconda e la terza ipostasi. Nel presente capitolo ci si concentrerà sull'identificazione del demiurgo con il *Nous* e le conseguenze di questa linea esegetica.

Occorre, in primo luogo, descrivere i caratteri fondamentali della concezione plotiniana del *Nous* al fine di comprendere per quale motivo egli tenda ad associare il demiurgo all'Intelletto. Come già accennato nel paragrafo precedente, per Plotino l'Intelletto rappresenta la seconda ipostasi, ovvero la prima determinazione ontologica di realtà dopo l'Uno: il *Nous*, infatti, viene a determinarsi a partire dall'Uno in quanto da esso *generato*⁵¹⁹. Sappiamo, sulla base dell'esegesi del *Parmenide*, che l'Intelletto viene inoltre definito *hen-polla*, cioè *uno-molti*, in virtù della sua natura uni-molteplice⁵²⁰. Tale uni-molteplicità connota in senso essenziale la natura della dimensione intelligibile che include in sé in modo unitario la molteplicità degli enti intelligibili. Per questo motivo Plotino insiste a più riprese nel ricordare che l'Intelletto è unità, ma non in senso originario. L'unità del *Nous* è infatti una uni-molteplicità, poiché contiene in se stessa una forma di pluralità⁵²¹.

⁵¹⁷ Da questo punto di vista sono illuminanti le considerazioni di Opsomer. Cf. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit., p. 69: «Historically, Plotinus' treatment of the demiurge is situated between interpretations that identified the demiurge with the highest deity, and those of later Neoplatonists, who demoted the demiurge to some lower position within the intelligible».

⁵¹⁸ Sarà proprio questa invece la via percorsa dai neoplatonici più tardi. A partire soprattutto da Giamblico, gli autori neoplatonici arriveranno a teorizzare sempre più livelli intermedi tra le ipostasi, al fine di rendere ragione dei processi ontologici e delle relazioni che sussistono tra le varie ipostasi. Questo processo vedrà il suo culmine con la straordinaria impalcatura teologica del pensiero di Proclo.

⁵¹⁹ Cf. *Enn.* V.2 [11],1: *genomenon*.

⁵²⁰ Cf. *Enn.* VI.7 [38], 17-19; VI.5 [23], 6, 1.

⁵²¹ Si veda anche quanto dice Plotino a proposito della materia intelligibile come substrato delle forme. Cf. *Enn.* II.4 [12]. A tal proposito cf. M. L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996, pp. 47-65, in part. p. 60: «Dall'Uno procede una materia indeterminata, che si volge alla prima ipostasi, ricevendone forma e determinazione».

L'ipostasi dell'Intelletto si caratterizza per essere al tempo stesso pensiero e oggetto di pensiero⁵²². Il *Nous* rappresenta quindi da un lato la totalità del mondo eidetico, inteso come realtà metafisica oggetto di intellesione ma anche come intelletto in senso attivo, per cui l'Intelletto è al contempo tutti gli esseri⁵²³, cioè ciascuna idea singola in sé⁵²⁴, e costituisce un cosmo intelligibile la cui natura è quella di essere sia soggetto che oggetto di pensiero⁵²⁵. Tale natura uni-molteplice dell'Intelletto è spiegata da Plotino in un celebre passo della quinta enneade:

Se dunque [l'intelletto] è atto e la sua sostanza è atto, sarà una cosa sola con l'atto e identico a lui; ma sono una cosa sola con l'atto l'essere e l'intelligibile; una cosa sola insieme saranno tutte queste cose, l'intelletto, l'intellezione, l'intelligibile. Se dunque la sua intellesione è l'intelligibile e l'intelligibile è lui stesso, egli dunque penserà se stesso; penserà infatti per mezzo dell'intellezione, che era lui, e penserà l'intelligibile, che era lui. Penserà quindi se stesso per ognuna delle due vie, e in quanto egli era anche l'intellezione e in quanto egli era l'intelligibile, che pensava per mezzo dell'intellezione, che era appunto lui stesso⁵²⁶.

Il passo in questione mette in luce la natura della coincidenza di pensiero e pensato. Secondo Plotino a livello del *Nous* sussiste un'identità tra essere e oggetto di pensiero. Per questo motivo egli sostiene che l'Intelletto (*nous*), pensiero (*noesis*) e intelligibile (*noeton*) sono lo stesso, in virtù del fatto che il *Nous* corrisponde alla dimensione autentica dell'essere. Di conseguenza, l'intelligibile è sia soggetto sia oggetto di pensiero. Nel *Nous* pensante e pensato coincidono in una forma di *identità dinamica*⁵²⁷.

Oltre ad essere al tempo stesso pensante e pensato, il *Nous* ha un'ulteriore fondamentale caratteristica, cioè quella di essere *vita*. Alla luce di quanto viene affermato nel *Sofista* e nel *Timeo*, Plotino insiste a più riprese sul carattere dinamico dell'essere⁵²⁸: il *Nous* si connota come *essere, vita*

L'Essere così generato si rivolge a sé, si contempla, e in questo modo nasce il Pensiero, che, insieme con l'Essere, costituisce la struttura della seconda ipostasi [...].

⁵²² Cf. BLUMENTHAL, *On Soul and Intellect* cit., p. 93.

⁵²³ Cf. *Enn.* III.3 [48], 3, 23.

⁵²⁴ L'Intelletto corrisponde alla totalità delle idee. In esso, in maniera indistinta, sussistono tutti gli esseri intelligibili. Questa caratteristica del *Nous* è ben esemplificata dall'immagine del mito teogonico di Crono che inghiotte i suoi figli.

⁵²⁵ Cf. *Enn.* III.9 [13], 7, 4-7: «Così il pensante è duplice, anche se pensa se stesso, e manchevole dato che ha il bene nell'atto di pensare, non nella sua esistenza reale».

⁵²⁶ *Enn.* V.3 [49], 5, 41-47: εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἔν καὶ ταῦτόν τῃ ἐνεργείᾳ ἄν εἴη· ἔν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν· ἔν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν. Εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητόν αὐτός, αὐτός ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦ αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτός ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητόν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός. La traduzione italiana è di NINCI, *Plotino* cit. si vedano anche le relative note *ad loc.*

⁵²⁷ In merito all'espressione *dynamische Identität* cf. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M., 1985.

⁵²⁸ *Soph.* 248e-249a: «STRANIERO: Capisco; di questo si tratta: "se il conoscere è un agire, di conseguenza ciò che è conosciuto necessariamente subisce. Secondo questo ragionamento, l'essere, poiché è oggetto dell'atto conoscitivo, di sicuro, nella misura in cui è conosciuto, nella stessa misura in cui è messo in movimento per via del fatto che subisce, il che affermiamo appunto non possa avvenire a ciò che è immobile"». Trad it di . F. FRONTEROTTA, *Plotone, Sofista,*

e pensiero. Nella prospettiva di Plotino la nozione di vita non è soltanto un attributo dell'Intelletto, ma è un carattere che si trova in pressoché tutti gli aspetti del reale. Sulla base del livello di vitalità di ciascun ambito del reale è possibile, infatti, comprenderne il suo grado di perfezione⁵²⁹. In quest'ottica è evidente che la massima espressione della vitalità, in termini di perfezione, spetta all'Intelletto, poiché esso corrisponde all'essere nel suo massimo grado. La nozione di vita, dunque, caratterizza l'Intelletto nella misura in cui esso rappresenta la totalità delle forme, e quindi la dinamica inter-relazionale che sussiste tra gli intelligibili. Tuttavia, allo stesso tempo, la natura vitale del *Nous* è dovuta anche alla sua intrinseca duplicità che, come abbiamo visto, si manifesta nell'identità tra soggetto e oggetto. Benché quella dell'Intelletto sia un'unità originaria, Plotino tiene in ogni caso a precisare che essa è caratterizzata da una forma originaria di dualità, quella fra pensato e pensante⁵³⁰. Da questo punto di vista, allora, la dinamica soggetto-oggetto è anch'essa un'espressione della vita intelligibile e della natura intellettuale del *Nous*.

Questo carattere dell'Intelletto merita un'ulteriore riflessione. La differenza più evidente tra l'essenza del *Nous* è quella dell'Anima risiede soprattutto nel fatto che il pensiero proprio della seconda ipostasi non ha natura discorsiva. Quest'ultimo è proprio dell'Anima e procede attraverso postulati e assiomi, mentre il *Nous* possiede una forma di pensiero assolutamente semplice, che non ammette alcun tipo di mediazione. Emilsson ha individuato tre caratteristiche fondamentali del pensiero intuitivo: 1) esso è non-inferenziale 2) è tutto in uno (*all at once*)⁵³¹ e, infine, 3) esso è tutt'uno con gli oggetti del suo pensare⁵³². Queste tre caratteristiche fondamentali sono l'espressione del tipo di pensiero che è proprio dell'Intelletto. Poiché quest'ultimo coincide con l'essere autentico, non potrà esserci una distinzione in termini procedurali nell'atto del pensare. In questo modo l'atto

Milano 2007 (2008²). Il *Sofista* rappresenta una delle fonti privilegiate per gli esegeti neoplatonici, in quanto permette di giustificare una interpretazione della natura dell'essere alla luce anche dei generi sommi che vengono presentati nel dialogo. Anche il *Timeo* svolge un ruolo chiave nella delineazione del carattere dell'Intelletto plotiniano. In diversi punti del dialogo, in fatti, la natura del paradigma intelligibile viene paragonata a quella di un vivente. Il paradigma, dice Platone, «contiene in se stesso, comprendendoli, tutti i viventi intelligibili» (*Tim.* 30c 7: πάντα νοητὰ ζῷα). Cf. anche *Tim.* 33b 2 sgg. Sulla attività del demiurgo che costruisce il mondo sensibile a imitazione di quello intelligibile cf. 37d 1 sgg. La natura del modello del demiurgico è quella propria del *panteles zon* del *Sofista*, ossia la forma più autentica di essere che, come viene dimostrato nei dialoghi, ha come caratteristica la vitalità, ossia la possibilità di creare delle interrelazioni tra gli intelligibili, senza tuttavia alterare la perfezione ontologica delle idee. Si veda, a tal proposito, P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 107-157.

⁵²⁹ Sulla nozione *vita* nelle varie accezioni del pensiero plotiniano cf. LO CASTO, Teleia Zoe cit.

⁵³⁰ Cf. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele* cit., pp. 95-103.

⁵³¹ La traduzione più corretta dall'inglese sarebbe *tutto in una volta*. Emilsson vuole alludere al fatto che il pensiero intuitivo non ha una connotazione temporale, ma l'atto stesso del suo pensare è istantaneo e senza scansioni. Questa caratteristica è quella più evidente che distingue la razionalità del *Nous* da quella dell'Anima. Quest'ultima, come vedremo, è caratterizzata da un pensiero discorsivo, la cui caratteristica fondamentale è proprio quella di procedere nel tempo e attraverso una forma di pensiero che si affida a mediazioni concettuali.

⁵³² Cf. Ivi, pp. 179-180.

intellettivo del *Nous* sarà tutt'uno con gli intelligibili, cioè con gli oggetti del suo pensiero⁵³³. L'Intelletto è i suoi pensieri, e questi ultimi sono, a loro volta, enti pensanti⁵³⁴.

Dopo aver delineato i caratteri fondamentali dell'Intelletto plotiniano è possibile comprendere le ragioni che sono alla base dell'identificazione del demiurgo con l'ipostasi del *Nous*. In primo luogo, è opportuno richiamare alla mente il passo già analizzato del *Commento al Timeo* di Proclo⁵³⁵. L'elemento di maggior interesse della testimonianza di Proclo riguarda l'affermazione che in Plotino non c'è un'identificazione precisa del demiurgo con un'ipostasi, ma la sua natura è divisa tra una parte che si trova nell'intelligibile e l'altra che è principio ordinatore del cosmo. Questa suddivisione schematica di Proclo allude con ogni probabilità al fatto che il demiurgo in Plotino abbia sia una componente archetipale-causativa, sia una componente prettamente poetico-demiurgica a cui è demandato il ruolo di ordinatrice dell'universo. Sebbene Proclo non si soffermi nel precisare a quali ipostasi corrispondono questi due livelli demiurgici, sembra possibile identificarli, rispettivamente, con il *Nous* e l'Anima.

L'identificazione del demiurgo con il *Nous* è l'accezione più comune con la quale il demiurgo viene presentato nelle *Enneadi*, anche in riferimento al rapporto di dipendenza dell'Anima rispetto al demiurgo, come viene chiaramente sottolineato nel *Timeo*. Nella sezione 34a-40d del dialogo, Platone allude alla generazione dell'Anima del mondo ad opera del demiurgo mediante la mescolanza dell'identico, del diverso e dell'essere secondo una proporzione matematica. L'Anima cosmica, che nella sequenza narrativa viene assemblata dopo il corpo del mondo⁵³⁶, assume i caratteri di artefatto che viene composto per rendere il cosmo un vivente alla stregua del modello⁵³⁷. Plotino recupera questo rapporto di priorità ontologica del demiurgo nei confronti dell'Anima e lo proietta sul suo modello metafisico:

Dunque, com'è che nel cielo le parti permangono, mentre quaggiù gli elementi e gli esseri viventi non permangono? Perché, dice Platone, quelle derivano da Dio, mentre gli esseri viventi di quaggiù derivano dagli dèi, che a loro volta provengono da Dio; e non è lecito che le cose che

⁵³³ Cf. V.4 [7], 2, 9-11: «Per questa ragione l'intelletto non è semplice ma molteplice, manifesta anzi una composizione, benché di natura intellettuale, e vede ormai molte cose. Anch'esso — come l'Uno — è un intelligibile, ma d'altra parte è principio pensante: perciò è già due».

⁵³⁴ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit., p. 182: «Intelligible content consists in the thoughts of Intellect and is constituted by its acts of thought».

⁵³⁵ Cf. PROCLO, *In Tim.*, 303.3-310.3. Cf. *supra*, alla nota 447.

⁵³⁶ Nello stesso dialogo viene precisato come la sequenza narrativa non corrisponda all'effettivo svolgersi delle azioni del demiurgo. *Timeo* stesso, infatti, descrive prima la generazione e la struttura del corpo del mondo e, successivamente, quella dell'Anima. Cf. *Tim.* 35b10-c2.

⁵³⁷ Cf. *Tim.* 37d 1-4.

provengono da Dio periscano. Questo significa che l'anima del cielo viene subito dopo il Demiurgo; e lo stesso vale per le nostre anime⁵³⁸.

Plotino fornisce una spiegazione del ruolo e della natura dei corpi sensibili. Egli associa l'esistenza dei corpi all'effetto dell'azione della causa divina. Così come le cose di quaggiù derivano dagli enti intelligibili superiori⁵³⁹, allo stesso modo l'Anima deriva dal demiurgo. Questo passo merita di essere ulteriormente chiarito alla luce delle parole di Platone in merito alla composizione dell'Anima ad opera del demiurgo che abbiamo richiamato in precedenza. Plotino non presenta questa relazione nei termini causativi propri del *Timeo*, bensì come relazione ipostatica⁵⁴⁰. Se dunque l'Anima cosmica viene dopo il demiurgo, quest'ultimo si identifica necessariamente con l'Intelletto, poiché in Plotino l'Anima deriva dall'Intelletto⁵⁴¹: Plotino propone dunque una rielaborazione del racconto di Timeo sulla base della propria prospettiva ipostatica⁵⁴². La creazione dell'Anima del mondo a opera del demiurgo a partire da elementi eterogenei diventa in base alla prospettiva plotiniana derivazione in senso metafisico. Il ricorso al *Nous* come causa dell'Anima permette a Plotino di ribadire il rapporto di dipendenza tra quest'ultima e l'Intelletto, riallacciandosi all'esegesi del *Timeo*, in cui l'Anima viene appunto composta dallo stesso demiurgo. La relazione è ulteriormente esplicitata nel seguente passo:

E però, se in tutti questi passi egli biasima l'arrivo dell'anima nel corpo⁵⁴³, nel *Timeo*, parlando di questo universo, loda il cosmo e lo chiama «un dio beato», affermando inoltre che l'anima è stata donata dalla «bontà del Demiurgo» per «infondere intelligenza» in questo universo, poiché esso doveva essere intelligente e senza l'anima ciò non sarebbe stato possibile. Dunque, per questo l'anima dell'universo fu inviata dal dio nell'universo, e perché il tutto fosse perfetto fu

⁵³⁸ *Enn.* II.1 [40], 5, 1-7: Πῶς οὖν τὰ ἐκεῖ μέρη μένει, τὰ δ' ἐνταῦθα στοιχεῖα τε καὶ ζῷα οὐ μένει; Ἥ, φησὶν ὁ Πλάτων, τὰ μὲν παρὰ θεοῦ γεγένηται, τὰ δ' ἐνταῦθα ζῷα παρὰ τῶν γενομένων παρ' αὐτοῦ θεῶν· γενόμενα δὲ παρ' ἐκείνου οὐ θεμιτὸν φθείρεσθαι. Τοῦτο δὲ ταῦτόν τῳ ἐφεξῆς μὲν τῳ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δέ· Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁵³⁹ Plotino afferma che i corpi di quaggiù provengono dagli dèi. Il riferimento qui è ai corpi celesti che hanno una connotazione divina nel pensiero greco e sono considerati come capaci di esercitare determinate influenze sui corpi sensibili.

⁵⁴⁰ L'Anima viene presentata, ad esempio, come *immagine dell'Intelletto* (Cf. *Enn.* V.1 [10], 3, 7: *eikon nou*). Il concetto di immagine in termini platonizzanti allude a qualcosa che deriva da una causa superiore e che ne riproduce le caratteristiche in termini di minor perfezione.

⁵⁴¹ Cf. *Enn.* V.2 [11], 1; VI.2 [43], 22.

⁵⁴² Si veda anche quanto Plotino scrive in *Enn.* IV, 3 [21], 7, 8-14: «Nel *Timeo* è soprattutto chiaro il pensiero di Platone, là dove si dice che il Demiurgo, dopo avere creato l'anima dell'universo, crea infine le altre anime operando una mescolanza dallo stesso cratere in cui era stata forgiata la prima anima, e crea queste anime con lo stesso genere della prima, soltanto diverse in quanto formate da elementi di secondo e terzo ordine. E il passo del *Fedro*, in cui si dice che 'tutta l'anima ha cura di tutto ciò che è inanimato?'. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁵⁴³ Il riferimento è ad alcuni passi del *Fedone*, del *Cratilo* e della *Repubblica*. Cf. FAGGIN, *Plotino, Enneadi* cit. (alla nota 216) p. 787.

inviata l'anima di ognuno di noi; poiché era necessario che le specie comprese nel mondo intelligibile, queste stesse specie di esseri viventi esistessero anche nel mondo sensibile⁵⁴⁴.

Questo passo è uno dei più densi in rapporto al tema dell'identificazione del demiurgo nella prospettiva plotiniana. Plotino prende le mosse dal celebre passo 34b 7-8 del *Timeo* in cui si afferma che il cosmo è generato come un *dio felice*. Questa tesi deriva ovviamente dalla concezione platonica secondo la quale il demiurgo crea qualcosa di perfetto, conformemente alla sua natura⁵⁴⁵, e il più possibile simile alla natura del modello intelligibile⁵⁴⁶. Il fondamento della perfezione del cosmo risiede nel fatto che il demiurgo è buono (*agathos*) e che una divinità buona non può creare qualcosa di imperfetto, ovvero qualcosa che non sia la migliore delle opere possibili⁵⁴⁷. La bontà del demiurgo si rivela inoltre anche nella struttura dell'Anima del mondo: poiché il corpo del mondo ha bisogno di essere vivificato, il demiurgo infonde in esso l'Anima, vale a dire il principio che dà vita e ordine al cosmo. Plotino spiega ciò, affermando che la necessità di creare l'Anima è legata alla necessità di dare intelligenza e ordine al cosmo. Il principio intelligibile, pertanto, fa in modo che il mondo non sia un luogo caotico e privo di razionalità, bensì il più armonico e ordinato possibile.

Se nel *Timeo* la generazione del cosmo e la composizione dell'Anima sono il frutto dell'attività del demiurgo in quanto artigiano divino, nella prospettiva di Plotino questo rapporto si traduce nella dipendenza ontologica dell'Anima dall'Intelletto. Per questo motivo Plotino identifica il demiurgo con il *Nous*, cercando di tenere fede al *Timeo* e di interpretare quindi il dialogo secondo la propria ottica: come l'Anima del mondo nel *Timeo* deriva dall'azione del demiurgo, così l'ipostasi della *Psyche* è il prodotto dell'azione causale del *Nous*. Alla luce di quanto detto nei passi

⁵⁴⁴ *Enn.* IV.8 [6], 1, 40-50: Καὶ ἐν τούτοις ἅσασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἄφιξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδóσθαι, ἐπειδὴ ἔννουν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἶόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Ἡ τε οὖν ψυχὴ ἢ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλος αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζώων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Come viene precisato in BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 1-6* cit., (alla nota 15) pp. 526-527, Plotino riprende qui proprio la concezione platonica per cui il mondo non può essere solo intelligibile, ma anche intelligente, cioè conformato razionalmente. Tuttavia, come si è visto a proposito della provvidenza, in Plotino questa razionalità del cosmo non è derivata da un effettivo atto intellettuale, ma è a noi che appare invece come conforme a un piano razionale. Sul ruolo di Platone e, più in generale, dei predecessori nel trattato IV.8 [6], 1 cf. D. O'MEARA, *Plotin 'historien' de la philosophie (Enn. IV 8 et V 1)*, in *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, ed. by A. Brancacci, Firenze 2005, pp. 103-112. In sostanza, l'autore distingue un duplice atteggiamento di Plotino verso i predecessori nei due trattati in oggetto: una funzione 'aporetica' delle testimonianze dei predecessori, che Plotino stesso si propone di chiarire, e un atteggiamento 'confermativo' (soprattutto nel caso di V.1) che Plotino richiama a sostegno delle sue tesi.

⁵⁴⁵ Cf. *Tim.* 29e 3-4: «Egli [scil. il demiurgo] volle che tutte le cose fossero, per quanto possibile simili a lui». Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit.

⁵⁴⁶ Cf. *Ivi.*, 29a 5-6: «Ma è chiaro a ognuno che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause». Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit.

⁵⁴⁷ In quest'ottica, Plotino si pone ancora una volta in antitesi con una delle principali tesi degli gnostici, cioè la creazione del mondo a partire dall'opera di un demiurgo malvagio. Cf. MONTET, *Le Demiurge du Timée aux Ennéades* cit., p. 222; EVANGELIOU, *Plotinus' Defense of the Platonic Cosmos* cit., p. 41.

precedentemente citati risulta chiaro come nella prospettiva plotiniana il demiurgo, le idee e l'Intelletto vengano a coincidere:

Infatti, non è certo bello ciò che non è tale come tutto ma solo in parte, o neppure in parte. D'altronde, se l'essere lassù non è bello, che cos'altro potrà esserlo? Ciò che lo precede non desidera neppure essere bello: solo la realtà che si presenta originariamente alla visione, come forma e spettacolo dell'Intelletto, è anche l'oggetto stupendo del nostro sguardo. Perciò anche Platone, volendo esprimere questo pensiero riferendosi a qualcosa di più chiaro per noi, rappresenta il Demiurgo che approva l'opera compiuta, intendendo così rivelare quanto sia degna di ammirazione la bellezza del modello e dell'idea⁵⁴⁸.

Plotino prende ancora una volta le mosse dal tema del bello in sé. Come abbiamo osservato già in precedenza, la bellezza in sé appartiene alla dimensione intelligibile. La bellezza degli oggetti sensibili è tale solo parzialmente in quanto derivata e non autentica. Plotino, quindi, si chiede cos'altro possa essere bello al di là dell'Intelletto, riferendosi implicitamente al fondamento di quest'ultimo, cioè l'Uno. Sulla base delle considerazioni fatte fin qui, è evidente che l'Uno non può essere bello in sé, poiché la sua natura è al di là del bello. Il primo principio è piuttosto il fondamento ontologico del bello, poiché la sua natura trascende il piano dell'essere⁵⁴⁹. Dal canto suo, l'Intelletto, in quanto essere in sé è il bello in sé, ossia la forma più autentica e originaria di bellezza, 'oggetto stupendo del nostro sguardo' rivolto alla dimensione intelligibile.

Come ha opportunamente notato Arthur Hilary Armstrong, Plotino fa riferimento al *Timeo* in questo passo stravolgendo quanto affermato da Platone. Se nel dialogo il riferimento fondamentale è al demiurgo che contempla il Vivente intelligibile come modello e rende così magnifica l'opera da lui compiuta, in questo passo Plotino tende invece a sottolineare la perfezione dell'Intelletto e il fatto che la sua attività sia la contemplazione degli intelligibili⁵⁵⁰. Alla luce di questa difficoltà esegetica, il passo presenta una duplice possibilità interpretativa. Da un lato Plotino potrebbe avere effettivamente inteso il passo del *Timeo* come un'allusione alla auto-referenzialità dell'Intelletto verso se stesso. Tuttavia, il brano in questione potrebbe altresì essere interpretato come un riferimento al fatto che il pensiero deve rivolgersi all'intelligibile. In quest'ottica, il demiurgo finirebbe con

⁵⁴⁸ *Enn.* V.8 [31], 8, 3-11: Οὐ γὰρ δὴ ὁ μὴ ὅλον αὐτό, ἀλλ' ὁ μέρος ἔκον ἢ μηδέ τι αὐτοῦ ἔχον. ἢ εἰ μὴ ἐκεῖνο καλόν, τί ἂν ἄλλο; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτως εἰς θεῶν παρελθὼν τῷ εἶδος εἶναι καὶ θέαμα νοῦ τοῦτο καὶ ἀγαστὸν ὀφθῆναι. διὸ καὶ Πλάτων, τοῦτο σημῆναι θέλων εἰς τι τῶν ἐνεργεστέρων ὡς πρὸς ἡμᾶς, ἀποδεξάμενον ποιῆι τὸν δημιουργὸν τὸ ἀποτελεσθέν, διὰ τούτου ἐνδείξασθαι θέλων τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος ὡς ἀγαστόν. Trad. it. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁵⁴⁹ Cf. *Enn.* V.5 [32], 12, 30-33.

⁵⁵⁰ Cf. ARMSTRONG, *Plotinus* V, cit. (alla nota 2) p. 263: «But there is nothing in Plato to suggest the interpretation given by Plotinus here, which is wholly based on his own doctrine that all perfect activity is contemplation, and that creation or action should be the spontaneous reflex of contemplation».

l'essere una mera immagine esplicativa della relazione fra il pensiero contemplante e la dimensione intelligibile. Tuttavia, alla luce delle varie considerazioni fin qui proposte, credo che l'ipotesi di Armstrong sia la più ragionevole: Plotino, quindi, si servirebbe dell'immagine del demiurgo per spiegare la natura contemplativa dell'Intelletto che pensa i suoi stessi contenuti.

L'ultimo passo che intendo prendere in considerazione in questo paragrafo si riferisce ancora una volta all'Intelletto, ma chiama in causa anche l'Anima come principio organizzatore del cosmo. Esso si rivela di straordinaria importanza ai fini del presente lavoro, poiché evidenzia con sufficiente chiarezza le difficoltà che si nascondono dietro l'esegesi plotiniana del *Timeo*:

Trasferendo poi queste considerazioni all'universo, anche in questo caso si risalirà all'intelletto, considerato come il vero creatore e Demiurgo, e si dirà che il sostrato riceve le forme divenendo così fuoco, acqua, aria e terra; queste forme però vengono da altro, cioè dall'Anima; si dirà allora che l'Anima dà ai quattro elementi la forma dell'universo, ma che l'Intelletto fornisce ad essa i principi razionali, come le anime degli artisti ricevono dalle arti i principi razionali della loro attività c'è poi un intelletto che è come la forma dell'anima, o corrisponde alla sua conformazione, un altro invece che è causa di questa conformazione, simile all'artefice di una statua, in cui si trova tutto ciò che dona. Vicino alla verità sono le cose che l'intelletto dona all'Anima; ma quelle che il corpo riceve sono già immagini e imitazioni⁵⁵¹.

Plotino ribadisce come l'Intelletto sia il creatore e il demiurgo (*poietai kai demiourgos*) per sottolineare l'identificazione tra il divino artefice platonico e il *Nous* come ipostasi⁵⁵². La descrizione operata in questo passo riprende inoltre il tema della formazione del corpo del mondo a partire dai quattro elementi fondamentali⁵⁵³. Plotino, riferendosi al sostrato (*hypokeimenon*) che riceve le forme e che viene quindi a determinarsi, intende evidentemente la *chora*. Questo elemento introdotto nel *Timeo* e definito da Platone *un genere difficile e oscuro (kalepon kai amydron)*⁵⁵⁴, ha suscitato un ampio dibattito tra gli studiosi. In effetti, Platone nel *Timeo* si riferisce alla *chora* talvolta come *edra* (come in 59a) oppure come *topos* (in 57c; 79d) ma soprattutto come *madre e ricettacolo* (cf. 51a

⁵⁵¹ *Enn.* V.9 [5], 3, 24-37: Τα αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς μεταφέρων τις ἀναβήσται καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέμενος, καὶ φήσει τὸ ὑποκείμενον δεξάμενον μορφὰς τὸ μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ ἀέρα καὶ γῆν γενέσθαι, τὰς δὲ μορφὰς ταύτας παρ' ἄλλου ἦκειν· τοῦτο δὲ εἶναι ψυχὴν· ψυχὴν δὲ αὐτὴ ἐπὶ τοῖς τέτρασι τὴν κόσμου μορφὴν δοῦναι· ταύτη δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέσαι, ὥσπερ καὶ ταῖς τῶν τεχνιτῶν ψυχαῖς παρὰ τῶν τεχνῶν τοὺς εἰς τὸ ἐνεργεῖν λόγους· νοῦν δὲ τὸν μὲν ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς, τὸν κατὰ τὴν μορφὴν, τὸν δὲ τὸν τὴν μορφὴν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ᾧ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν. ἐγγὺς μὲν ἀληθείας, ἃ δίδωσι ψυχῇ· ἃ δὲ τὸ σῶμα δέχεται, εἶδωλα ἤδη καὶ μιμήματα. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Sul ruolo del termine *logoi* in questo passo cf. BRISSON-PRADEAU, Plotin, *Traitées 1-6* cit., (alle note 26 e 27) pp. 434-435.

⁵⁵² È evidente come qui Plotino si riferisca implicitamente al *poietai* del passo 28c3 sgg. del *Timeo*.

⁵⁵³ Cf. *Tim.* 31b sgg. Si veda anche il commento *ad loc.* di CORNFORD, *Plato's Cosmology* cit., p. 43 sgg.

⁵⁵⁴ *Tim.* 49a 4-5.

metera kai hypodochēn) e nutrice (51a *pandeches*); in questo modo, Platone sembra attribuire al terzo genere una natura tanto ‘locale/spaziale’ quanto ‘materiale’⁵⁵⁵.

Plotino riprende il processo cosmogonico descritto da Platone e lo applica al suo sistema metafisico, attribuendo però uno specifico ruolo cosmopoietico all’Anima. Se nel *Timeo*, infatti, l’opera cosmopoietica era unicamente appannaggio del demiurgo, qui è invece l’Anima a svolgere questo compito. Importante è sottolineare come anche nel *Timeo* il demiurgo operi a partire da elementi preesistenti, come la *chora* stessa. Nella prospettiva plotiniana in merito alla costituzione del corpo del mondo è invece l’Anima a fare quello che nel *Timeo* fa il demiurgo: la *Psyche* agisce infatti ricevendo dall’Intelletto i *logoi*, cioè i principi razionali⁵⁵⁶. Per il momento basti dire che essi rappresentano immagini della natura intelligibile che l’Intelletto trasferisce all’Anima per fare in modo che essa acquisisca la conoscenza delle realtà autentiche e le trasferisca alla materia per darle forma e generare, così, il cosmo. Plotino descrive il processo cosmogonico sostanzialmente in questi termini: il demiurgo corrisponde all’Intelletto che per via della sua natura perfetta non agisce direttamente sulla materia, poiché ciò comporterebbe un’alterazione del suo statuto ontologico. È l’Anima che, invece, ricevendo dall’Intelletto i principi razionali, servendosi di essi agisce direttamente sulla materia mediante il suo lembo estremo, cioè la *physis*.

Alla luce dei passi analizzati, è possibile, così, fornire alcune valutazioni in merito alla strategia esegetica messa in atto da Plotino. Partendo dalla lettura metaforica del *Timeo*, che tende a identificare il divino artefice con il paradigma intelligibile, Plotino arriva a sostenere che il demiurgo è il *Nous*. Questa interpretazione si fonda anche sulla impossibilità di identificare il demiurgo con un livello intermedio tra le varie ipostasi, in quanto Plotino non ammette scansioni intermedie fra le tre principali ipostasi. Inoltre, Plotino sembra rifarsi anche ai passi del *Timeo* in cui Platone indica il demiurgo come l’artefice non soltanto del mondo fenomenico, ma anche dell’Anima del mondo. Plotino può allora legittimamente associare il rapporto tra demiurgo e Anima del mondo a quello tra il *Nous* e la terza ipostasi. Plotino cerca quindi di ricondurre alcuni elementi del testo platonico alla propria prospettiva metafisica attraverso il ricorso all’esegesi metaforica.

Il complesso processo cosmogonico descritto da Platone nel *Timeo* viene così ricondotto da Plotino alla dinamica causativa tra livelli ipostatici. Questa operazione risulta fortemente problematica per Plotino. Egli, infatti, identifica il demiurgo con l’Intelletto proprio attraverso una

⁵⁵⁵ Cf. CORNFORD, *Plato’s Cosmology* cit., *ad loc.* Secondo Ferrari, questa serie di definizioni diverse proposte da *Timeo* conduce inevitabilmente ad una impossibilità nel definire in maniera precisa lo statuto ontologico della *chora*; ciononostante è possibile stabilire che questo elemento metafisico è funzionale a Platone per ricoprire sia l’aspetto ‘locale’ che ‘materiale’ del terzo genere. In altre parole, la *chora* ha tanto la funzione di materia, nella misura in cui funge da sostrato materiale dei corpi, tanto di spazio, poiché la sua natura è anche quella di essere la nutrice dei corpi stessi che accoglie. Cf. FERRARI, *La Chora nel Timeo di Platone*, pp. 8-12.

⁵⁵⁶ Il ruolo e la funzione dei *logoi* in Plotino verranno approfonditi nel prossimo paragrafo.

lettura metaforica del *Timeo*: il divino artefice viene considerato come un'immagine metaforica del paradigma intelligibile e della sua azione causale. Ciò, in base all'ottica plotiniana, implica l'identificazione del demiurgo con l'essere autentico intelligibile, vale a dire con il *Nous*. Nelle *Enneadi* sono numerosi i passi che alludono o si riferiscono esplicitamente a questa identificazione. Tuttavia, nell'ottica di Plotino questa operazione esegetica risulta insufficiente, poiché l'Anima non è per lui semplicemente il prodotto demiurgico, bensì il terzo livello ipostatico: per questo motivo essa deve avere un potere causale che nel *Timeo* non le viene attribuito. Nel prossimo paragrafo verrà dunque affrontato il problema della funzione demiurgica attribuita da Plotino all'Anima.

8. *La demiurgia dell'Anima: la Natura come eschatos poiotes*

Le questioni esegetiche e metafisiche fin qui affrontate hanno fatto emergere come l'esegesi metaforica del *Timeo* renda la collocazione del demiurgo un'operazione problematica sia dal punto di vista esegetico che teoretico. Se da un lato Plotino identifica il demiurgo direttamente con il *Nous*, ovvero con la natura paradigmatica e causale delle idee, dall'altro bisogna considerare che nel suo sistema l'azione cosmopoietica non è circoscritta al solo livello dell'Intelletto, poiché anche l'Anima è coinvolta direttamente nell'azione cosmogonica di in-formazione della materia. L'indagine sui processi causativi dell'Anima appare sempre più centrale nei più recenti studi su Plotino, in quanto essa costituisce uno dei punti più problematici della sua dottrina. La questione di maggior interesse per la presente ricerca non è una mera analisi del processo causativo dell'Anima, bensì la strategia introdotta da Plotino che risulta finalizzata all'identificazione del demiurgo non solo con l'Intelletto, ma anche con l'ipostasi psichica. In altre parole, si cercherà di fare luce su un aspetto della natura duplice del demiurgo plotiniano, così come delineata anche da Proclo nel passo del *Commento al Timeo* precedentemente citato. Per certi versi, le ragioni che conducono Plotino a porre al centro del suo pensiero un'Anima causalmente attiva risiedono nella sua stessa concezione ipostatica e nella logica della dottrina della doppia attività: ciascuna ipostasi sussiste per se stessa ma, allo stesso tempo, si pone come causa nei confronti delle realtà inferiori mediante un'attività rivolta all'esterno. In virtù di ciò, l'Anima plotiniana non può essere considerata semplicemente un prodotto del demiurgo come nel *Timeo*, ma deve avere anch'essa un'intrinseca componente causativa. In primo luogo, analizzeremo gli aspetti fondamentali dell'ipostasi della *Psyche*. Secondo Plotino, l'Anima è *immagine (eikon)* del *Nous*, in quanto ne replica ad un livello ontologico inferiore la perfezione ontologica.

Proprio in virtù della sua derivazione dall'Intelletto, la natura dell'Anima in Plotino si presenta come molteplice già a partire dalla sua stessa struttura. Ecco perché sulla base della celebre esegesi del *Parmenide* Plotino la presenta come *hen kai polla*, cioè *uno e molti*⁵⁵⁷: essa è infatti una in quanto ipostasi, ma anche molteplice poiché tutte le anime individuali 'partecipano' della ipostasi psichica e perché essa presenta una struttura intrinsecamente molteplice: in altre parole, la terza ipostasi plotiniana può essere descritta attraverso la relazione tra il tutto e le sue parti costitutive⁵⁵⁸. L'essenza dell'Anima è inoltre duplice, poiché da un lato essa è rivolta verso l'intelligibile, e quindi ne condivide la natura stabile e unitaria, dall'altra invece è rivolta verso il mondo fisico e la materia, per

⁵⁵⁷ Cf. *Enn.* VI.2 [43], 4, 18.

⁵⁵⁸ Ciò non significa, tuttavia, che l'Anima sia effettivamente frammentata. Plotino insiste a più riprese sul fatto che l'Anima, benché una e molteplice, sia tuttavia unitaria in conformità alla sua natura intelligibile. L'Anima è dunque il principio unitario che permette alle altre anime di sussistere. Cf. *Enn.* V.1 [10], 2, 35-37.

cui essa deve necessariamente entrare in contatto con l'elemento corporeo: per questo motivo essa ha una natura intermedia in quanto è l'ultimo degli intelligibili⁵⁵⁹. Plotino dedica molti trattati specificamente al problema della natura dell'Anima e, inoltre, non mancano i riferimenti alla sua struttura anche in trattati che hanno come tema centrali altri aspetti del reale. A causa di alcune decisive difficoltà interpretative e dell'impossibilità di tracciare in maniera precisa e sistematica una teoria dell'Anima secondo, gli studiosi sono pervenuti ad ipotesi interpretative differenti⁵⁶⁰. In questa sede prenderò le mosse da una concezione dell'ipostasi dell'Anima come distinta secondo tre diverse connotazioni che possono al contempo essere considerati come livelli distinti: 1) l'ipostasi Anima in senso proprio; 2) l'Anima del mondo (la quale è quella effettivamente deputata al compito cosmogonico); 3) l'Anima umana o individuale⁵⁶¹. L'Anima, come detto, rappresenta la terza ipostasi, la quale è l'ultima ad avere una funzione causale in quanto il cosmo, generato dall'interazione della *Psyche* con la materia, non è in grado di produrre ulteriori livelli di realtà. Come detto, l'azione cosmopoietica dell'Anima non coinvolge l'ipostasi nella sua totalità, ma riguarda sostanzialmente l'Anima del mondo, deputata ad agire sulla materia e a governare il mondo fisico.

Un aspetto decisivo che differenzia l'Anima rispetto all'Intelletto è la facoltà razionale. Nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato come il *Nous* sia caratterizzato da una forma di pensiero intuitivo che non procede attraverso passaggi intermedi: esso è piuttosto un'intuizione unitaria, istantanea e onnicomprensiva della natura dell'essere. All'Anima invece appartiene il pensiero discorsivo (*dianoia*)⁵⁶² che, secondo la definizione di Plotino, equivale a cogliere i pensieri *uno dopo l'altro (allo kai allo)*⁵⁶³. A questo punto vale la pena chiarire in cosa consista esattamente il pensiero discorsivo dell'Anima. Analogamente a quanto fa Platone nella *Repubblica*, anche in Plotino il pensiero dianoetico è assiologicamente inferiore a quello intuitivo proprio delle idee⁵⁶⁴. Pensare dianoeticamente significa, letteralmente, pensare per passaggi consequenziali (*dia-*): in altre parole, questo *modus cogitandi* implica una razionalità non intuitiva, ma che opera mediante passaggi

⁵⁵⁹ Cf. *Enn.* IV.8 [6], 7, 5-7.

⁵⁶⁰ Per una sintesi delle principali correnti interpretative cf. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche* cit., pp. 7-16.

⁵⁶¹ Cf. R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma 2009, p. 151.

⁵⁶² Plotino si riferisce al pensiero discorsivo anche con il termine *logismos*; tuttavia, la distinzione tra *dianoia* e *logismos* non sembra essere rigida. Il *Lexicon Plotinianum* traduce *logismos* con *planning, calculation*, mentre rende *dianoia* con *thought, understanding*. In buona sostanza i due termini sembrano essere sovrapponibili. Il tema della differenza tra questi due termini è affrontato da Bergomi in un recente saggio in cui la studiosa di confronta anche le ipotesi interpretative di altri studiosi. Cf. M. BERGOMI, *Discursive Thinking in Plotinus*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 111.1 (2019), [pp.101-115]in part. pp. 109-115.

⁵⁶³ Cf. *Enn.* V.3 [49], 17, 20-24.

⁵⁶⁴ La celebre divisione operata da Socrate nel sesto libro della *Repubblica* reca un'ulteriore distinzione nell'ambito dell'intelligibile: quella tra la *noesis* e, appunto, la *dianoia*. Molte pagine sono state scritte sul significato della 'teoria della linea', sulle modalità di interpretazione dei vari segmenti e sui criteri di divisione messi in atto da Platone. L'ipotesi più plausibile, a mio avviso, è quella che vede il segmento della *dianoia* come 'popolato' dagli enti matematici, ovvero da quella forma di sapere che procede da postulati e assiomi e che, a differenza delle idee, non è un sapere di tipo intuitivo. Cf. *Resp.*509d-513e.

graduali. Parafrasando Plotino, Emillson spiega che la principale differenza tra il pensiero intuitivo proprio del *Nous* e quello discorsivo dell'Anima risiede nel fatto che il primo pensa le cose tutte insieme, senza distinzione, mentre il secondo opera mediante passaggi, pensieri e ragioni che devono essere verificati⁵⁶⁵. Sulla base di queste considerazioni, vale la pena sottolineare come sia l'Anima del mondo, in quanto opera mediante il *logismos*, ad essere più affine alla descrizione del demiurgo platonico.

Come sottolineato nei paragrafi precedenti, la maggiore difficoltà per Plotino risiede proprio nell'impossibilità di associare una razionalità di tipo discorsivo al demiurgo-*Nous*. In virtù di questa distinzione tra il pensiero dell'Intelletto e quello della *Psyche* è possibile comprendere come Plotino possa, a buon diritto, attribuire un'attività demiurgico-poietiche anche all'*Anima Mundi*. Quest'ultima, operando discorsivamente, può essere investita – per così dire – del compito di dare ordine al cosmo. Per Plotino l'Anima del mondo è quindi direttamente coinvolta nella composizione del cosmo e, *de facto*, essa prende il posto del demiurgo platonico nel processo cosmogonico. In merito alle modalità di governo dell'Universo dell'Anima del mondo occorre fare riferimento a un passo del sesto trattato:

L'Anima universale e propria dell'universo, mediante la parte rivolta al corporeo, ordina l'intero universo restando indisturbata al di sopra di esse, poiché agisce in seguito al ragionamento, come noi, ma mediante l'intelletto, e in questo senso 'l'arte non delibera'⁵⁶⁶, ma la sua parte inferiore ordina ciò che appartiene all'intero⁵⁶⁷.

Il testo è di difficile interpretazione ed è stato oggetto di controverse interpretazioni da parte degli studiosi. Come i traduttori non hanno mancato di far notare, il passo contiene una citazione tratta dal libro B della *Fisica* di Aristotele, in cui si trova una distinzione tra la creazione naturale e quella artigianale⁵⁶⁸. Arthur Hilary Armstrong, dopo aver citato anch'egli il passo di Aristotele, sottolinea il carattere problematico del brano plotiniano e riconnette il riferimento ad Aristotele con la dottrina

⁵⁶⁵ Cf. EMILSSON, *Plotinus on Intellect* cit. p. 180: «That is to say, what non-discursive thought grasps in a single blow, discursive thought has divided into steps, premisses, or reasons, for the fact to be ascertained». Si vedano, più in generale, le considerazioni alle pp. 176-213.

⁵⁶⁶ Cf. *Phy.* II 8, 199b 28-29. A tal proposito cf. la nota *ad loc.* in CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit.

⁵⁶⁷ *Enn.* IV.8 [6], 8, 12-17: Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῶ αὐτῆς μέρει τῶ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μηδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῶ, ὡς ἡ τέχνη οὐ βουλευεται ἢ τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁵⁶⁸ Cf. *supra* alla nota 253.

plotiniana in base alla quale l'attività dell'*Anima Mundi* nella formazione del cosmo non è di natura deliberativa⁵⁶⁹:

Duplici, infatti, è la cura che si può avere di ogni cosa: c'è una cura dell'universale, che si realizza mediante il comando tranquillo di chi ordina con l'autorità di un re, e c'è una cura particolare, che richiede di fare personalmente qualcosa, e per il contatto con il soggetto dell'azione contamina l'agente con la natura del prodotto. Ora, poiché sempre è detto che l'anima divina governa il cielo intero in questo modo, cioè restando al di sopra con la sua parte migliore, e inviando invece nel mondo la sua facoltà inferiore, non si potrà ancora accusare il dio di far esistere l'anima universale in un essere peggiore, né si potrà privare l'anima del suo compito naturale: un compito che ha dall'eternità e che avrà sempre, e che non è possibile sia contro la sua natura poiché le appartiene da sempre, né ha mai avuto inizio⁵⁷⁰.

In questo passo Plotino, con ogni probabilità, fa riferimento al fatto che l'Anima del mondo mantiene sempre una componente collegata con l'intelligibile mentre la parte inferiore è rivolta alla creazione *stricto sensu* che, come vedremo, sarà realizzata dalla Natura mediante i *logoi*. Plotino distingue due forme di governo del cosmo: la prima è stabile ed è caratterizzata da una sorta di regalità, proprio perché non interviene direttamente sull'aspetto materiale. L'altra, invece, agisce direttamente sui corpi. È dunque evidente che Plotino si riferisce nel primo caso all'Anima cosmica, proprio perché la sua azione di governo dell'universo non prevede un intervento diretto sul mondo fisico.

Gli ultimi due passi citati sembrano ricollegarsi con quanto è stato detto in precedenza a proposito del ventottesimo trattato, in cui Plotino parla di Zeus, che è il principio ordinatore del tutto (*to egemonoun tou pantos*), come avente un'anima regale e un intelletto regale. L'Anima cosmica, quindi, tiene le redini dell'universo mediante la sua parte razionale che resta in contatto con la

⁵⁶⁹ Cf. ARMSTRONG, *Plotinus IV*, cit. (alla nota 2) p. 421: «This passage seems to be the starting-point for the development of the doctrine that the activity of Soul and Nature in forming directing the physical world is non-deliberative, on which Plotinus always insists strongly. It seems impossible to make any tolerable sense of the words which follow, and no convincing emendations have been suggested [...]». Secondo Caluori, Plotino sta qui ponendo una differenza tra il modo di intendere la causalità artigianale in Aristotele e quello di Plotino; cf. CALUORI, *Plotinus on the World Soul* cit., p. 254: «Plotinus makes it clear that the art or craft of the World Soul is distinct from the sort of art or craft that Aristotle may have in mind in the Nichomachean Ethics – it is not concerned with reasoning». Lo studioso mette in evidenza come il contrasto principale rispetto alla prospettiva aristotelica riguardi il fatto che per lo Stagirita un qualsiasi tipo di conoscenza artigianale è un sapere acquisito mentre, per Plotino, il sapere razionale dell'Anima del mondo è una conoscenza non acquisita, ma che è *a priori* al di fuori del tempo.

⁵⁷⁰ *Enn.* IV.8 [6], 2, 27-39: Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμωνι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῶ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναμιπλαῖσα. τῆς δὲ θείας ψυχῆς τοῦτον τὸν τρόπον τὸν οὐρανὸν ἅπαντα διοικεῖν αἰεὶ λεγομένης, ὑπερεχούσης μὲν τῶ κρείττονι, δύνάμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἶσω πεμπούσης, αἰτίαν μὲν ὁ θεὸς οὐκ ἂν ἐπιλέγοιτο ἔχειν τὴν τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ παντός ἐν χεῖρονι πεποιηκέναι, ἢ τε ψυχὴ οὐκ ἀπεστέρηται τοῦ κατὰ φύσιν ἐξ αἰδίου τοῦτ' ἔχουσα καὶ ἔξουσα αἰεὶ, ὃ μὴ οἶόν τε παρὰ φύσιν αὐτῇ εἶναι, ὅπερ διηνεκῶς αὐτῇ αἰεὶ ὑπάρχει οὔποτε ἀρξάμενον. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Il termine *apragmon*, qui reso con *tranquillo*, indica una causalità spontanea che non ammette forme di molteplicità. Cf. BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités I-6* cit., (alla nota 28) p. 533 e GERSON ET AL., *The Enneads* cit.: *no exertion*.

dimensione dell'Intelletto. Questa relazione viene descritta da Plotino in un fondamentale passo della seconda Enneade:

Se allora si è ragionato in modo giusto, bisogna che l'anima dell'universo contempi gli esseri migliori, aspirando sempre alla natura intelligibile e a Dio; essa ne è piena, e quando ne è riempita e come ricolma, nasce da lei un'immagine ed il suo limite estremo guarda verso il basso: e questo è il principio produttivo. E esso, dunque, è l'ultimo produttore⁵⁷¹; sopra di lui vi è la parte dell'Anima che dapprima si è riempita dell'intelligibile; su tutto è l'intelletto demiurgico, il quale dà all'Anima, che viene dopo di lui, le forme le cui tracce si trovano nel terzo principio⁵⁷².

Dalle righe appena citate emergono elementi interessanti in merito alla struttura del reale così come teorizzata da Plotino. L'Anima cosmica *contempla (theorein) gli esseri migliori (ta arista)*. Il riferimento qui è certamente al *Nous* che, in quanto contiene in sé tutti gli intelligibili, è oggetto di contemplazione da parte dell'Anima. L'ipostasi psichica, ricevendo delle tracce dell'intelligibile da parte del *Nous*, produce a sua volta un'immagine di se stessa⁵⁷³; ciò avviene, secondo il linguaggio plotiniano, poiché l'Anima è ricolma dell'intelligibile. Questa sovrabbondanza di essere si traduce nella necessità di produrre qualcosa fuori di sé, ovvero un livello di realtà ulteriore. Nel caso dell'Anima, tuttavia, non viene generata una nuova ipostasi, ma la sua azione causale viene espletata attraverso un ulteriore principio produttivo che, come vedremo, è la Natura. Plotino sintetizza questo processo mediante una struttura metafisica che consente di illustrare il modo in cui viene a costituirsi il reale al di sotto dell'Uno: in cima si trova l'intelletto demiurgico (*nous demiourgos*) che fornisce all'anima le tracce, cioè i principi razionali mediante i quali essa domina e ordina il cosmo. L'Anima, a sua volta, governa l'universo restando parzialmente in contatto con l'intelligibile, ma anche agendo direttamente sul cosmo fisico mediante il suo lembo più estremo. In questo contesto l'espressione *ultimo produttore (eschatos poietes)*, che Plotino attribuisce all'aspetto produttivo della *Psyche* risulta decisiva. Inoltre, in un passo della quarta enneade, Plotino afferma che l'Anima del mondo è anche la *saggezza/pensiero del mondo (phronesis kosmou)*⁵⁷⁴ e quindi la sua natura è quella di essere

⁵⁷¹ Ho preferito tradurre *poietes* con *produttore* e non come *creatore*, in quanto ciò rende meglio la dimensione demiurgica dell'attività cosmopoietica. *Produttore* segue inoltre la traduzione inglese *maker* per la quale rimando a Armstrong, *Plotinus II* cit., p. 101 e che ritengo la più corretta in questo caso.

⁵⁷² *Enn.* II.3 [52], 18, 8-16: Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀειϊεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστούμενης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητῆς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὅν ἔχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit., leggermente modificata.

⁵⁷³ Si è visto come il tema dell'immagine sia ricorrente in Plotino. Ogni livello di realtà inferiore si pone come immagine nei confronti dell'ipostasi superiore, in quanto ne è il prodotto.

⁵⁷⁴ *Enn.* IV.4 [28], 11, 24.

colei che governa e dà ordine al cosmo, senza tuttavia intervenire direttamente sulla materia, non agendo *stricto sensu* come *poietae*⁵⁷⁵.

Sulla base dei passi analizzati precedentemente nel corso del presente lavoro, è quindi possibile giungere ad alcune fondamentali conclusioni. Plotino tende a identificare il demiurgo con il *Nous*, che corrisponde al paradigma del *Timeo*. Tuttavia, come è noto, il termine *poietae* nel *Timeo* viene riferito alla causa dell'universo, che all'interno di quasi tutta la tradizione platonica è stato identificato con una figura divina (non senza qualche forzatura esegetica)⁵⁷⁶. Nel caso di Plotino l'appellativo di produttore viene condiviso da più livelli del reale. L'Anima/ Natura non è produttrice in senso assoluto, ma è l'ultimo produttore. In questa prospettiva, Plotino distingue il carattere dell'attività demiurgica suddividendola tra diversi ambiti del reale. Il paradigma eidetico corrisponde *stricto sensu* al demiurgo, il quale non esaurisce l'azione cosmopoietica che viene, infatti, trasferita anche all'Anima; essa, a differenza di quanto Platone afferma nel *Timeo*, non si limita a dare ordine al cosmo, ma agisce direttamente sulla materia per darle forma, ordine e determinazione. Questo compito viene svolto dal lembo estremo dell'Anima, la Natura, che Plotino presenta come un'*immagine del pensiero (indalma phroneseos)*⁵⁷⁷.

Il trattato III.8 [30] delle *Enneadi*, che secondo la classificazione di Harder sarebbe il primo testo di una serie di scritti dedicati alla confutazione del pensiero gnostico⁵⁷⁸, reca il titolo *Sulla Natura, la contemplazione e l'Uno (peri physeos kai theorias kai tou henos)* ed è dedicato alla spiegazione del concetto di Natura come facoltà dell'Anima implicata nella in-formazione della materia. Il ricorso al concetto di Natura come lembo estremo dell'*Anima Mundi* serve a Plotino per giustificare l'azione creatrice delle ipostasi sulla materia senza compromettere al tempo stesso l'unità e la purezza dell'intelligibile⁵⁷⁹. La sequenza metafisica mediante la quale l'Anima agisce sulla materia come *poietae* prevede che essa operi trasferendo la potenza dell'intelligibile al sostrato attraverso la Natura⁵⁸⁰: secondo Plotino, l'Anima contempla l'Intelletto ricevendo immagini dell'intelligibile che

⁵⁷⁵ Cf. SONG, *Plotinus on the World-Maker* cit., p. 91 sgg. Secondo Song l'Anima del mondo si inserisce nel processo causativo come razionalità pratica. Sulla base dello schema aristotelico *theoria-praxis-poesis* lo studioso assegna all'*Anima Mundi* la caratteristica 'progettuale' nell'azione cosmopoietica, la cui 'messa in atto' è affidata alla Natura.

⁵⁷⁶ Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought* cit. Tale strategia esegetica è particolarmente rilevante in Numenio e Plutarco: Cf. FERRARI, *Poietae kai pater* cit.

⁵⁷⁷ *Enn.* IV.4 [28], 13, 1-3. Si noti come Plotino parli qui dell'Anima in termini di *phronesis* lasciando trasparire come il riferimento sia all'Anima del mondo. La Natura, quindi, si presenta come un'immagine dell'Anima del mondo allo stesso modo in cui l'Anima è, a sua volta, immagine dell'Intelletto e quest'ultimo dell'Uno.

⁵⁷⁸ Cf. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins* cit.

⁵⁷⁹ Cf. *Enn.* III.8 [30], 5, 10-14: «Pertanto, la parte principale dell'anima che, là in alto e volta verso l'alto, eternamente si riempie e si illumina, permane lassù. L'altra parte, invece, che in virtù della partecipazione primaria partecipa di ciò che ha già partecipato, procede; perché eternamente procede la vita che deriva da una vita. Vi è infatti un'attività che si estende dovunque, e non vi è luogo dal quale sia distante».

⁵⁸⁰ Cf. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden* cit. p. 86: «If it is not the thinking (φρόνησις) of the soul that does the dirty work, we will have to look further downward. Nature is the lowest stage of the soul».

essa fornisce alla Natura e questa, a sua volta, alla materia⁵⁸¹. Per questo motivo egli può affermare che la Natura è pura forma (*eidos*) che agisce direttamente sulla materia⁵⁸², nel senso che non è commista ad essa, e che è un'Anima generata da un'Anima superiore⁵⁸³. Plotino chiama *logos* la ragione che viene 'donata' alla materia, cosicché la Natura risulta essere pura forma nel senso che è ricolma dell'intelligibile⁵⁸⁴, seppur attraverso le sue tracce⁵⁸⁵. L'attività della Natura rispetto alla regione superiore dell'Anima è contemplativa (*theoria*), nel senso che essa è per certi versi orientata verso l'intelligibile nella misura in cui riceve il *logos* dalla parte superiore dell'Anima. Al tempo stesso, la sua attività contemplativa si identifica con quella produttiva:

Che la cosiddetta natura è un'anima, figlia di un'anima anteriore provvista di vita più potente; che possiede tranquilla in sé una contemplazione che non si volge verso l'alto e neppure ulteriormente verso il basso; che sta quieta in ciò che è, e in virtù della propria quiete, di questa comprensione e di una sorta di autocoscienza⁵⁸⁶, vede — per quanto è capace di vedere — ciò che viene dopo di lei, e non si mette a ricercare altro, dal momento che ha portato a compimento uno spettacolo splendido e leggiadro⁵⁸⁷.

La Natura si presenta dunque come la regione estrema dell'Anima cosmica che agisce direttamente sulla materia. L'Anima del mondo non è infatti direttamente implicata nell'in-formazione della

⁵⁸¹ La contemplazione (*theoria*) è un concetto legato direttamente alla produzione dei *logoi*. Secondo Plotino è la contemplazione che fa sì che un'ipostasi riceva le tracce dell'intelligibile dagli esseri superiori. In questo senso, si può dire che il *logos* è il prodotto della contemplazione verso le realtà autentiche. Per questo motivo, Plotino conclude che i *logoi* presenti nella materia hanno solamente il compito di dare forma e determinazione e il loro ruolo resta – per così dire – passivo, non in grado cioè di contemplare e produrre ulteriori livelli di realtà.

⁵⁸² Cf. *Enn.* III.8 [30], 2, 22-24. La Natura è pura forma nel senso che non è ancora commista con la materia. Sebbene la Natura sia incaricata, per così dire, di fornire le ragioni intelligibili alla materia, essa appartiene ancora al reame dell'intelligibile e, pertanto, non è forma e materia ma solo forma.

⁵⁸³ Cf. *Enn.* III.8 [30], 4, 15-17. A tal proposito cf. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione* cit., p. 113: «La Natura, quindi, per Plotino è quanto di Anima viene riflesso sulla materia, è quell'aspetto dell'Anima del Tutto, per cui essa crea il mondo sensibile».

⁵⁸⁴ Sulla falsariga degli altri traduttori, preferisco non tradurre il termine *logos* dal greco, vista la sua polivalenza semantica che non ne restituirebbe un significato univoco. Certamente, per quel che riguarda Plotino, essa rappresenta una forma di razionalità che è propria dell'intelligibile e che si manifesta sotto forma diversa attraverso i vari livelli del reale.

⁵⁸⁵ Come Christoph Helmig opportunamente osserva, il *logos* dell'Anima, o, per meglio dire, i *logoi*, non sono da intendersi come delle tracce dell'intelligibile in senso fisicista, anche se essi si trovano nella materia. I *logoi*, piuttosto sono l'elemento effettivo dell'attività dell'Anima. Cf. C. HELMIG, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston 2012, p. 193: «What is the relation between the soul and its *logoi*? How does the soul contain them? Not in the manner of a vessel; rather, the essence of the soul is 'a power of the *logoi*' (*dunamis logōn*); its activity (*energeia*) is the *logoi*. Hence the soul is the sum of the *logoi*».

⁵⁸⁶ In merito al termine *synaisthesis* come autocoscienza si veda BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 30-37* cit. (alla nota 38) pp. 104-105. Più letterale è, invece, RADICE, *Plotino, Enneadi* cit., p. 401 che rende il termine con *autoperccezione*, GERSON ET AL., *The Enneads* cit.: *self-awareness*.

⁵⁸⁷ *Enn.* III.8 [30], 4, 14-22: Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ οὐσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῆ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στάσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτη καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷον τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

materia, ma lo fa mediante la sua propaggine più estrema. È lecito a questo punto chiedersi quale sia lo statuto ontologico della Natura e della sua relazione con i *logoi*, in quanto c'è chi ha ipotizzato che Plotino, introducendo il concetto di *logos*, abbia voluto riferirsi a quattro ipostasi⁵⁸⁸. Questa tesi è a mio avviso non sostenibile per due ragioni. In primo luogo, Plotino non dice mai esplicitamente che le ipostasi sono quattro, mentre a più riprese ribadisce che sono tre⁵⁸⁹; in secondo luogo, questa tesi andrebbe in controtendenza con una delle critiche principali che Plotino muove agli gnostici, e cioè il fatto che essi concepiscono una pluralità di ipostasi che non corrisponde all'autentico ordinamento del reale.

Il *logos* non è un concetto circoscritto alla sola psicologia, ma rappresenta l'elemento razionale che caratterizza le ipostasi del sistema di Plotino nelle loro relazioni reciproche. Per quel che riguarda l'Anima, essa riceve delle immagini dell'intelligibile dall'Intelletto e a sua volta le trasferisce alla Natura e queste alla materia. La Natura, quindi, infonde nella materia i *logoi*, cioè le ragioni seminali che forniscono forma e determinazione al sostrato materiale⁵⁹⁰. Pertanto, il *logos* è un'immagine razionale dell'ipostasi superiore. Per quel che riguarda l'ultimo livello dell'intelligibile, il *logos* che la Natura fornisce alla materia è un *logos* produttivo, capace cioè di dare forma e determinazione al sostrato⁵⁹¹. Ciò significa che i *logoi* che sono presenti nella materia non hanno una natura e una capacità effettivamente produttive, ma ciò che li caratterizza in modo essenziale è unicamente il fatto di essere principi razionali che danno determinazione alla materia, ma che non producono ulteriori livelli di realtà. Qual è dunque la concezione della demiurgia che emerge dalla teoria plotiniana dell'Anima? Questa risposta non può prescindere dall'interpretazione di *Tim.* 39e 7-9, sulla quale, comunque, torneremo più ampiamente nel capitolo III del presente lavoro. Per il

⁵⁸⁸ Cf. ARMSTRONG, *The Architecture* cit., p. 102: «The Logos is a fourth hypostasis even clearly than Nature, and a hypostasis, moreover, whose own structure is complex».

⁵⁸⁹ Cf. *Enn.* II.9 [33], 1; V.1 [10], 7.

⁵⁹⁰ Il *logos* come elemento che dà forma alla materia è, secondo Witt, un concetto che Plotino riprende dal pensiero stoico. Per gli stoici, infatti, è il *logos* che fornisce ordine e determinazione alla materia. Cf. R. E. WITT, *The Plotinian Logos and Its Stoic basis*, in «The Classical Quarterly» 25.2 (1931), pp. 103-111; O' BRIEN, *Plotinus and the Soul's logos* cit., pp. 105-106. Una buona discussione sul tema dei *logoi* si trova in M. FATTAL, *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, a c. di R. Radice, Milano 2005, p. 163 sgg. Cf. inoltre, MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligibile* cit. p. 211; L'autrice opportunamente precisa che, a differenza del *logos* stoico, le *ragioni* plotiniane sono incorporee: «Mais à la différence du λόγος stoïcien, qui est un souffle corporel, fragment du souffle divin total, les 'raison séminales' sont incorporelles et dépendent d'une réalité intelligible supérieure». Importanti spunti vengono anche da un recente articolo di Gerson, il quale spiega che per Plotino il *logos* è la rappresentazione dell'effetto causale dell'ipostasi superiore (in questo senso, ad esempio, l'Anima è *logos* dell'Intelletto), ma ciò non ha niente a che vedere con la teoria aristotelica di atto e potenza. Gerson associa questo concetto piuttosto alla già richiamata 'dottrina della doppia attività'; parafrasando Plotino egli afferma: «[...] a λόγος is a kind of activity. Specifically, it is the 'external activity' of that which is virtually it». L. P. GERSON, *Plotinus on logos*, in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. by J. Wilberding and C. Horn, Oxford 2012, pp. 17-29, cit. p. 20. Secondo Helmig, invece, il concetto di *logoi* comporta una presa di distanza da parte di Plotino nei confronti proprio degli stoici. Cf. HELMIG, *Forms and Concepts* cit., in part. pp. 184-198. Lo studioso interpreta le *ragioni seminali* in Plotino come dei principi al tempo stesso ontologici ed epistemologici. A differenza di quanto affermano gli stoici, per i quali il *logos* è principio divino al pari della materia, i *logoi* non sono una componente uniforme del reale, ma sono presenti all'interno dell'intero sistema plotiniano, dall'Intelletto fino alla materia (p.192).

⁵⁹¹ Cf. FATTAL, *Ricerche sul logos* cit., p. 169 sgg. Si veda, inoltre, L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in *Les cahiers de philosophie de Strasbourg* 8 (1999), pp. 87-108.

momento basti dire che Plotino trasferisce all'Anima il potere causale che nel *Timeo* era proprio del demiurgo. Il divino artefice platonico costruisce l'Anima del mondo e affida agli 'dèi giovani' il compito di produrre gli esseri viventi mortali. In Plotino non solo manca un sistematico riferimento al ruolo degli 'dèi giovani', ma è l'Anima che è investita di un potere causale sulla materia che nel *Timeo* non le veniva attribuito. Per questo motivo, nella prospettiva plotiniana, essa si comporta a tutti gli effetti come un demiurgo, in quanto ne espleta le funzioni proprie.

Ricapitolando, nel sistema metafisico di Plotino la Natura si presenta come l'ultimo livello della struttura intelligibile della realtà. Benché venga trattata da Plotino come un elemento autonomo, la Natura non rappresenta una quarta ipostasi, né un livello ulteriore dell'intelligibile, ma soltanto la regione più periferica dell'Anima cosmica che ha la funzione di entrare in contatto con la materia⁵⁹². La sua contemplazione è attività teoretica e creatrice allo stesso tempo: essa, infatti, volge lo sguardo alla parte superiore dell'Anima e agisce direttamente sulla materia. Gli 'strumenti' mediante i quali la Natura agisce sono i *logoi*, cioè le immagini dell'intelligibile che essa riceve dalla parte superiore dell'Anima e che infonde nella materia. Entrando in contatto con la materia, i *logoi* non hanno la funzione di generare qualcosa, ma il loro ruolo si esaurisce nell'atto di dare forma e determinazione al sostrato materiale.

La teoria plotiniana concernente la sua funzione demiurgica dell'Anima sembra quindi per buona parte finalizzata a risolvere i problemi che erano stati lasciati aperti dall'esegesi metaforica in base alla quale il demiurgo è identificato con il paradigma intelligibile. Plotino ha la necessità di mettere in luce l'azione dell'Anima sulla materia, senza tuttavia compromettere la natura intelligibile di quest'ultima. Il ricorso al concetto di Natura ha dunque il fine fondamentale di spiegare come l'Anima si serva di tracce dell'intelligibile per dare forma alla materia e ciò avviene, appunto, per il tramite della Natura. La materia, a sua volta, sebbene ricolmata di tracce dell'intelligibile, non può tuttavia generare qualcosa dopo di sé, poiché la componente corporea non permette che vi siano ulteriori livelli di realtà. In questo modo, Plotino salvaguarda la sua concezione della demiurgia anti-artigianale, riuscendo comunque a conservare all'interno del proprio sistema la figura del demiurgo.

⁵⁹² Cf. O'BRIEN, *Plotinus and the Soul's logos* cit., p. 114. Per un'opinione contraria cf. ARMSTRONG, *The Architecture* cit., p. 102 sgg.

9. Conclusioni

La concezione del demiurgo nel sistema di Plotino si presenta come un aspetto problematico, ma che viene in qualche modo risolto attraverso una strategia esegetica che consente a Plotino di non aumentare il numero delle ipostasi principali. Come si è cercato di dimostrare, risulta tuttavia evidente che Plotino cerca in qualche modo di trovare una collocazione metafisica precisa al divino artigiano. L'impossibilità di fare a meno del demiurgo è dovuta sostanzialmente all'enorme valenza attribuita al *Timeo* nell'ambito del platonismo dogmatico. Sulla base di questa premessa, abbiamo analizzato alcuni problemi esegetici di fondo che Plotino ha dovuto affrontare per non modificare la struttura ipostatica della propria concezione filosofica. Inoltre, la concezione di un demiurgo divino che agisce come un artigiano cosmico, ossia che dà letteralmente forma alla sua opera mediante il riferimento a un modello eterno e attraverso un piano razionale, non è accettabile per Plotino. Per questo motivo l'autore delle *Enneadi* concepisce la causalità delle ipostasi mediante il ricorso alla cosiddetta dottrina della 'doppia attività': ciascuna ipostasi si determina ontologicamente permanendo in se stessa e, allo stesso tempo, esercita la propria azione causale fuori di sé. Sulla base di questa concezione della causalità, Plotino deve rielaborare il concetto di demiurgo e di demiurgia. In quest'ottica, poiché Plotino non ammette ulteriori ipostasi al di fuori dell'Uno, del *Nous* e dell'Anima, è evidente che il demiurgo deve necessariamente identificarsi con uno di questi tre ordini di realtà.

In primo luogo, Plotino lascia intendere come il demiurgo non possa essere in alcun modo identificato con il primo principio. L'Uno si trova infatti al di là dell'essere e del pensiero, poiché è trascendente rispetto a qualsiasi forma di determinazione. Mentre la figura del divino artefice è infatti direttamente collegata ai concetti di azione e causalità, l'Uno si trova al di là di ogni determinazione ontologica. Sebbene l'Uno eserciti la propria causalità nei confronti dell'Intelletto, lo fa nel senso di causa assolutamente originaria e trascendente: esso, dunque, è solo *Uno* e non può essere identificato con il demiurgo.

In primo luogo, Plotino identifica il demiurgo con l'ipostasi dell'Intelletto. Si è già visto come egli avversi una concezione come quella degli gnostici che moltiplicano i livelli di realtà. Il demiurgo, dunque, per Plotino non può essere concepito come un livello metafisico autonomo, distinto dalla seconda e dalla terza ipostasi. Il suo ruolo, quindi, viene ricondotto, in primo luogo, alla dimensione intelligibile e paradigmatica del *Nous*. Un'argomentazione forte a sostegno di questa interpretazione viene individuata da Plotino proprio nel *Timeo*, là dove Platone descrive il demiurgo come colui che genera l'Anima del mondo. L'identificazione del demiurgo con l'Intelletto consente a Plotino di eludere il problema del carattere 'progettuale' della causalità che determina la natura del cosmo: se infatti il demiurgo è il *Nous*, il quale è caratterizzato da una forma di pensiero intuitivo, non c'è

dubbio che la sua attività non può avere carattere progettuale e, quindi, nemmeno provvidenziale. L'Intelletto viene inoltre associato da Plotino alla causalità propria dell'essere intelligibile. Alla luce della lettura metaforica del *Timeo* non appare affatto problematico investire il mondo eidetico di un potere causale che opera sulla natura del mondo sensibile. Il demiurgo, in quest'ottica, viene inteso come la metafora di questo tipo di causalità. Sebbene l'identificazione del demiurgo con l'Intelletto risulti plausibile senza forzature di carattere esegetico, più problematico è il modo in cui Plotino intende conservare la totale separatezza del *Nous* rispetto alla dimensione sensibile. Questo aspetto problematico, come si è visto, viene sottolineato da Proclo, che nel *Commento al Timeo* asserisce che per Plotino il demiurgo è duplice (*dittos*).

Plotino, in effetti, attribuisce una fondamentale demiurgica anche all'Anima. Poiché nella prospettiva plotiniana il *Nous* non può essere direttamente implicato nell'attività causativa del mondo sensibile, è l'Anima a fungere da 'anello di congiunzione' tra l'intelligibile e il sensibile. Mentre nel dialogo platonico l'Anima del mondo funge unicamente da prodotto demiurgico, nella prospettiva plotiniana assume invece i caratteri di un vero e proprio livello metafisico e principio causale di ordine che agisce attivamente sulla materia. L'Anima del mondo riceve tracce dell'intelligibile dall'Intelletto e ricolma la materia di *logos* che fungono da ragioni seminali (per usare un *terminus technicus* riconducibile, di fatto, allo stoicismo) al fine di dare forma e determinazione alla materia mediante la sua regione periferica che Plotino identifica con la Natura. In questo senso, allora, l'Anima è sia principio di organizzazione del cosmo, sia ποιητής in quanto agisce direttamente sulla materia determinandola e ordinandola.

Sulla base di queste considerazioni, risulta evidente come il concetto di demiurgia in Plotino risulti una questione particolarmente complessa. In sostanza, come ben evidenzia Proclo, Plotino *distingue e duplica* l'azione demiurgica in due distinti momenti: uno è quello paradigmatico-causale dell'Intelletto e l'altro è quello ordinativo-cosmopoietico dell'Anima. Ciò comporta una problematica 'divisione dei compiti' che, tuttavia, il testo delle *Enneadi* non sembra restituire con sufficiente chiarezza. Plotino, infatti, non si limita a un'implicita diversificazione in seno alla demiurgia, ma fornisce indicazioni differenti (e talvolta anche ambigue) sull'identificazione del demiurgo. Dai trattati di Plotino che trattano di tale questione, non emerge mai in modo univoco ed esplicito *chi* sia effettivamente il demiurgo per Plotino, proprio in considerazione del fatto che egli attribuisce determinati caratteri demiurgici al *Nous*, mentre altri all'Anima. L'azione di quest'ultima, a sua volta, si rivela suddivisa tra un momento ordinativo e uno prettamente poietico, anche se questi due momenti appartengono di fatto alla medesima ipostasi.

È opportuno comunque sottolineare fin d'ora che il problema della demiurgia e del 'doppio demiurgo', non si viene a configurare originariamente con Plotino, ma ha le sue radici già nel pensiero

di Numenio di Apamea. Nel prossimo capitolo intendo prendere in esame la concezione plotiniana della demiurgia mettendola a confronto con quella di Numenio, per cercare di individuare gli effettivi punti di contatto e, al contempo, le fondamentali differenze che l'autore delle *Enneadi* ha introdotto rispetto a uno dei suoi più influenti predecessori.

CAPITOLO 3

LA RICEZIONE PLOTINIANA DEL PENSIERO DI NUMENIO

1. *Premessa. Alcuni aspetti e problemi dell'eredità medioplatonica e la lettura dei testi di Numenio all'interno della scuola di Plotino*

La storia della ricezione del pensiero di Platone nella tradizione filosofica antica e tardo-antica non è determinata unicamente da aspetti concernenti l'esegesi dei dialoghi, ma anche dalla ripresa e rielaborazione di altre dottrine filosofiche che hanno dominato la scena culturale del mondo antico. Il caso più evidente è certamente quello delle dottrine aristoteliche⁵⁹³, ma anche il pensiero stoico e quello pitagorico hanno rivestito un ruolo decisivo nello sviluppo di 'sistemi platonici' tra gli autori antichi e tardo-antichi⁵⁹⁴. Da questo punto di vista Plotino rappresenta un esempio assai significativo di ricezione e rielaborazione di aspetti dell'intera speculazione filosofica greca precedente⁵⁹⁵. Non mancano infatti riprese sistematiche di dottrine aristoteliche, come la concezione della relazione fra intelletto e oggetto di pensiero, e rielaborazioni della concezione del *logos* di matrice stoica⁵⁹⁶.

Abbiamo già visto in precedenza come la filosofia plotiniana si presenti *prima facie* come un'esegesi delle opere di Platone, ovvero come il tentativo di dare una forma sistematica alle dottrine presenti nei dialoghi. Parallelamente all'attività esegetica occorre tuttavia tenere presente che Plotino doveva confrontarsi con alcune problematiche filosofiche emerse nell'ambito del platonismo imperiale, ragion per cui è fondamentale ricostruire il contesto culturale che ha in un certo senso influenzato lo sviluppo della sua filosofia. Ciò è essenziale in relazione alla presente ricerca al fine di meglio comprendere quale ruolo abbia avuto il pensiero di Numenio nello sviluppo della metafisica plotiniana.

⁵⁹³ Il punto di partenza fondamentale per comprendere il ruolo di Aristotele nella storia del platonismo è costituito dall'opera di MORAUX, *L'aristotelismo presso i greci* cit. Cf. anche KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement?* cit. pp. 216-242.

⁵⁹⁴ Per quanto riguarda la compresenza di platonismo e stoicismo, il caso più celebre è sicuramente quello di Antioco di Ascalona (II-I secolo a. C.) al quale si fa in genere risalire la tendenza di un 'ritorno al dogmatismo' all'interno della tradizione accademica, in controtendenza con la deriva scettica che aveva caratterizzato il platonismo di Arcesilao e Carneade. Cf. DILLON, *I medioplatonici* cit., pp. 91-152.

⁵⁹⁵ Cf. M. L. GATTI, *Plotinus, the Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1998, pp. 10-37, *passim*. Cf. anche H. DÖRRIE, *Plotino-tradizionalista o innovatore?* in *Atti del convegno sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974 pp. 195-201.

⁵⁹⁶ Il concetto stoico di *logos* assume i connotati di un principio razionale divino che si oppone alla materia. Cf. LONG, *La filosofia ellenistica* cit., pp. 193-196.

Non c'è dubbio che i problemi filosofici che hanno in un certo senso preparato il terreno alla speculazione plotiniana siano da rintracciare all'interno dell'intera tradizione platonica; tuttavia, in quest'ottica, il ruolo della tradizione medioplatonica risulta decisivo. In primo luogo, da una prospettiva più generale, occorre ricordare come l'intera storia del cosiddetto platonismo dogmatico sia stata interamente caratterizzata da una tendenza a sistematizzare la dottrina di Platone: in questo senso gli studiosi hanno opportunamente distinto i vari sistemi degli antichi platonici in prospettive di tipo monistico o dualistico. Da questo punto di vista Plotino è certamente un monista: nel suo sistema la realtà viene a determinarsi a partire dall'azione causale del primo principio attraverso vari livelli ipostatici⁵⁹⁷, mentre non c'è posto per un principio originario 'negativo' opposto all'Uno. La questione nasce già in seno all'antica Accademia, ma è nel Medioplatonismo che le tendenze sistematiche del platonismo si mostrano nella loro eterogeneità. Non mancano autori, come Eudoro di Alessandria e Moderato di Gades (oltre naturalmente a Filone di Alessandria), i quali non ritenevano che la realtà venisse a determinarsi dall'interazione di due principi, ma che piuttosto essa procedesse da un unico principio primo e originario⁵⁹⁸. In questo senso si parla di monismo all'interno della tradizione platonica⁵⁹⁹, mentre in qualche modo dualistiche si possono considerare invece le concezioni di Plutarco e soprattutto di Numenio, come abbiamo visto in precedenza, a proposito della natura della materia. Sulla base di ciò è possibile affermare che il platonismo ereditato da Plotino fosse soprattutto di stampo dualista. Egli rielaborò tale prospettiva in modo radicale proponendo una concezione monista fondata sul fatto che l'Uno, il principio primo non ammette un altro principio oltre se stesso⁶⁰⁰.

In relazione alla concezione 'sistematica' del platonismo, un'altra questione molto dibattuta tra i Medioplatonici fu la cosiddetta dottrina delle 'idee come pensieri di dio', che qui si intende riportare nei suoi tratti essenziali per due ragioni: 1) la prima perché essa ha avuto una grande influenza nella filosofia di Plotino; 2) in secondo luogo in quanto essa funge da esempio efficace per comprendere da un punto di vista più prettamente storico come nella scuola di Plotino venissero recepite e discusse specifiche tematiche. Dal punto di vista filosofico, questa dottrina si basa

⁵⁹⁷ In Plotino non si parla mai di una vera e propria gerarchia delle ipostasi, anche se una visione 'discendente' *ex gradibus perfectionis* sembra quantomeno una lettura plausibile. Secondo Dominic O'Meara nell'ottica plotiniana sarebbe più opportuno parlare di 'precedente' e 'posteriore' da un punto di vista ontologico. Cf. D. O'MEARA, *The hierarchical ordering of Reality in Plotinus*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1998, pp. 66-79. O'Meara nota come il termine *ierarchia* assuma contorni 'tecnici' soltanto con lo pseudo-Dionigi nel VI secolo d.C., tuttavia è a mio avviso plausibile che questa idea si trovi *in nuce* già in autori Numenio e Moderato di Gades e che quindi possa essere in qualche modo accostato anche a Plotino, sebbene nelle *Enneadi* questo termine non viene riscontrato.

⁵⁹⁸ Cf. Dillon, *I medioplatonici* cit., pp. 154-172 (Eudoro) e pp. 388-394 (Moderato).

⁵⁹⁹ A tal proposito sono decisive le testimonianze che abbiamo visto nei capitoli precedenti a proposito di Alessandro Poliistore e Sesto Empirico, i quali attribuivano ad alcuni pitagorici di età imperiale una concezione del reale che procede da una monade originaria. Cf. *supra*, (alla nota 163).

⁶⁰⁰ Cf. DILLON, *Monist and Dualist Tendencies* cit., pp.

sull'interpretazione della cosmogonia del *Timeo* e in particolare del passo 39e 7-9 in cui Platone presenta il demiurgo come un intelletto che opera attivamente contemplando il paradigma intelligibile.

La questione fondamentale può essere riassunta in questi termini: qual è la posizione ontologica delle idee rispetto all'intelletto che le contempla? La complessità di questa domanda ha dato vita a una serie di interpretazioni divergenti già tra gli antichi platonici. Tale quesito sembra sia stato già posto da Senocrate nell'antica Accademia, anche se non ci sono prove che egli l'abbia formulato *expressis verbis* in questi termini⁶⁰¹. È più probabile che la questione intelletto/idee sia tornata al centro del dibattito con Antioco di Ascalona nel II-I secolo a. C.⁶⁰², mentre è indubbiamente centrale in autori come Filone di Alessandria, oltre che nel *Didaskalikos* di Alcino⁶⁰³. La questione delle 'idee come pensieri di dio', come vedremo, avrà una forte impatto all'interno della scuola plotiniana. L'elaborazione del concetto di *Nous* come ipostasi caratterizzata in modo essenziale dall'identità dinamica di essere e pensiero può essere intesa come una soluzione di tale questione. Certamente, come è stato dimostrato a più riprese dagli studiosi, oltre ad alcune evidenti rielaborazioni di tematiche medioplatoniche, un fondamentale influsso sulla concezione plotiniana del *Nous* va ricondotto all'esegesi del pensiero aristotelico elaborata da Alessandro di Afrodisia⁶⁰⁴. A ciò si deve aggiungere, come vedremo, il fondamentale influsso esercitato da Numenio sul pensiero plotiniano, sia per quanto riguarda la divisione del reale in base a tre distinti livelli metafisici, sia per quanto riguarda lo sviluppo della concezione del demiurgo e della demiurgia.

In che misura la tradizione medioplatonica precedente possa aver influito sulla speculazione plotiniana, emerge da quanto Porfirio riporta nella *Vita Plotini*: Plotino e gli allievi della sua scuola erano soliti dibattere intorno a complessi temi metafisici e a leggere e discutere di opere di altri autori che, a loro volta, proponevano una propria interpretazione del pensiero di Platone come Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico e Adrasto di Afrodisia⁶⁰⁵. Il caso più emblematico di questa pratica

⁶⁰¹ Cf. ISNARDI-PARENTE, *Introduzione a Plotino* cit., pp. 25-34. Di opinione diversa è Krämer, che parla di questa relazione tra intelletto e idee/pensieri in termini di *Noutheologie* e individua proprio nel pensiero di Senocrate la prima formulazione di una questa dottrina che prevede che le idee siano contenute nell'intelletto. Cf. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* cit., *passim*

⁶⁰² Cf. Ivi., p. 30 ssg. La studiosa mantiene un certo riserbo in merito a un'attribuzione della dottrina delle 'idee come pensieri di dio' ad Antioco a causa della scarsità di notizie sul suo pensiero metafisico e della poca chiarezza da parte di Cicerone, la fonte principale sul pensiero antiocheo.

⁶⁰³ Cf. DILLON, *The Idea as Thoughts of God* cit., pp. 31-42.

⁶⁰⁴ Questa è la tesi centrale di un noto saggio di Armstrong. Secondo lo studioso, il retroterra culturale della dottrina per cui gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto risiede nell'incontro di Plotino sia con la dottrina di Filone, Alcino e con le opere di Alessandro di Afrodisia, per cui pensato e pensante si identificano. Plotino avrebbe adottato questo aristotelismo alessandrino come punto di partenza per sviluppare la sua dottrina del *Nous*. Proprio tale concezione dell'Intelletto come uni-molteplice, tuttavia, non avrebbe convinto Plotino fino in fondo, in quanto il *Nous* non risulta essere sufficientemente semplice da fungere da primo principio. Questo, secondo Armstrong, sarebbe il motivo alla base della postulazione da parte dell'autore neoplatonico di un principio primo al di là dell'essere e del pensiero. Cf. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine* cit., pp. 393-425.

⁶⁰⁵ Cf. *VP*, XIV, 10-14.

filosofica riguarda la discussione in seno alla scuola proprio intorno al problema delle ‘idee come pensieri’ di dio. Porfirio riporta un episodio interessante che può fornire alcune indicazioni sulle dinamiche del dibattito interno alla scuola:

Io, Porfirio, provai una sensazione del genere, quando lo udii [*scil.* Plotino] per la prima volta. Per questo gli presentai una risposta scritta in cui cercavo di dimostrare che gli intelligibili esistono fuori dell’Intelletto. Egli se la fece leggere da Amelio, poi, quando la lettura fu terminata, disse sorridendo: «Tocca a te, Amelio, sciogliere le difficoltà in cui Porfirio è incorso per la mancata conoscenza delle nostre teorie!». Amelio scrisse allora un trattato, per niente breve, rivolto contro le aporie di Porfirio. Io, di nuovo, replicai al suo scritto. Amelio rispose ancora alla mia replica; la terza volta, sia pure con difficoltà, io, Porfirio, compresi il loro pensiero, mutai le mie convinzioni e scrissi una palinodia che lessi nella scuola. Da quel momento in poi acquistai fiducia negli scritti di Plotino, e stimolai nel maestro stesso l’ambizione di organizzare e sviluppare per iscritto le sue dottrine⁶⁰⁶.

Dal passo in questione si evince come Plotino incoraggiasse il dibattito tra i suoi allievi, sia attraverso la discussione orale che mediante la stesura di opere argomentative. Non abbiamo altre specifiche informazioni su ulteriori dibattiti in merito al rapporto intelletto/idee, ma si può sicuramente concludere che questo argomento aveva prodotto un acceso dibattito in seno alla scuola, come dimostra il fatto che anche Longino aveva sviluppato alcune opinioni discordanti rispetto a quelle del maestro per quanto concerne la posizione degli intelligibili in relazione all’intelletto, come riporta Proclo nel suo *Commento al Timeo*⁶⁰⁷.

Come anticipato in precedenza, oltre alla diretta discussione, una pratica molto diffusa nella scuola di Plotino era la lettura dei testi degli autori estranei alla scuola. Uno dei casi più significativi e oggetto specifico della nostra indagine, è proprio quello di Numenio. La lettura costante delle opere di Numenio nell’ambito della scuola di Plotino ha prodotto anche un’accusa, nei confronti di quest’ultimo, di plagiare le opere del filosofo di Apamea. Porfirio ci informa di questa critica rivolta

⁶⁰⁶ Cf. Ivi, XVIII, 8-24: “Ἐπαθον δ’ οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νοητὰ. Ἀμέλιον δὲ ποιήσας ταῦτα ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας «σὸν ἂν εἶη», ἔφη, «ὦ Ἀμέλιε, λῦσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι’ ἄγνοιαν τῶν ἡμῶν δοκούντων ἐμπέπτωκε». Γράψαντον δὲ βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὐτὸ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἐκ τρίτων μόλις συνείης τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῶδιαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων· κάκειθεν λοιπὸν τὰ τε βιβλία τὰ Πλωτίνου ἐπιστεύθη, καὶ αὐτὸν τὸν διδάσκαλον εἰς φιλοτιμίαν προήγαγον τοῦ διαρθροῦν καὶ διὰ πλειόνων γράφειν τὰ δοκούντα. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀμέλιον εἰς τὸ συγγράφειν πρόθυμον ἐποίησεν. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁶⁰⁷ Secondo Proclo, Longino avrebbe sostenuto che le idee fossero esterne all’intelletto. Cf. PROCLO, *In Tim.* I 322, 20 sgg.; M. FREDE, *La teoria de las ideas de Longino*, in «Methexis» 3 (1990), pp. 85-98; ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine* cit., p. 393 sgg. Oltre alla testimonianza di Proclo, fondamentale è anche quella di Porfirio in *VP* XIV, 19 in cui egli riporta il giudizio di Plotino su Longino: «Longino è certamente filologo, ma non certo filosofo». A tal proposito cf. anche *supra*, cap. II §2.

a Plotino attraverso uno scambio epistolare con Amelio, altro membro della scuola. Vale dunque la pena di riportare la testimonianza per intero:

«Amelio a Basilio⁶⁰⁸, salute! Tu sai bene che non avrei detto una parola riguardo a quegli esimi signori che, volendo usare una tua espressione, ti hanno frastornato pretendendo di attribuire le dottrine del nostro amico a Numenio di Apamea. Perché è evidente che queste critiche sono state mosse per far sfoggio di quella eloquenza e facondia di cui si compiacciono. E adesso dicono di lui: ‘Plotino è un noioso ciarlatano!’; e ancora: ‘è un plagiatario!’; e, in terzo luogo: vuole far passare per sue persino le cose meno importanti!’. E chiaramente quando parlano di lui lo fanno in tono di derisione. Ma poiché tu ritieni che si debba approfittare di questa occasione per avere ancora più presenti alla memoria le nostre dottrine e per farle conoscere in modo più completo, anche se da tempo sono state divulgate, in modo da accrescere la reputazione di un uomo così eminente come il nostro Plotino, ecco che ti ho obbedito e vengo ad offrirti l’opera che ti ho promesso, frutto del lavoro di tre giorni, come tu ben sai. È doveroso però che tu consideri quest’opera con giusta indulgenza, dato che non è formata da un insieme di scritti confrontati direttamente con l’originale, né selezionati o sistemati in versione definitiva, ma sono invece le reminiscenze delle nostre vecchie conversazioni, e sono qui disposte ciascuna nell’ordine in cui mi sovvenivano; per di più, non è certo molto agevole cogliere l’intenzione di Numenio, che taluni considerano come particolarmente portato all’accordo con le nostre teorie, poiché, a quanto pare, sugli stessi argomenti si esprime ora in un modo ora in un altro. Ma io sono sicuro che mi correggerai con benevolenza, se avrò alterato qualche aspetto del nostro focolare comune. E a quanto pare è mio destino, come dice ad un certo punto la tragedia, operare, meticoloso come sono, rettifiche e ritrattazioni, a causa della distanza che mi separa dalle dottrine del nostro maestro. E questo proprio per il fatto che io ho voluto compiacerti in tutto. Salute»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ Altro nome di Porfirio. Cf. *VP*, XVII, 13-15.

⁶⁰⁹ *VP*, XVII, 16-45: «Ἀμέλιος Βασιλεῖ εὖ πράττειν. Αὐτῶν μὲν ἔνεκα τῶν πανευφήμων ἀνδρῶν, οὓς διατεθρυλληκέναι ἐς ἑαυτὸν φήσ, τὰ τοῦ ἐταίρου ἡμῶν δόγματα εἰς τὸν Ἀπαμέα Νομήνιον ἀναγόντων, οὐκ ἂν προηκάμην φωνήν, σαφῶς ἐπίστασο. Δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τοῦτο ἐκ τῆς παρ’ αὐτοῖς ἀγαλλομένης προελήλυθεν εὐστομίας τε καὶ εὐγλωττίας, νῦν μὲν ὅτι πλατὺς φλήναφος, αὐθις δὲ ὅτι ὑποβολιμαῖος, ἐκ τρίτων δὲ ὅτι καὶ τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ὑποβαλλόμενος, τῷ διασιλλαινεῖν αὐτὸν δηλαδὴ κατ’ αὐτοῦ λεγόντων. Σοῦ δὲ τῆ προφάσει ταύτη οἰομένου δεῖν ἀποχρησθαι πρὸς τὸ καὶ τὰ ἡμῖν ἀρέσκοντα ἔχειν προχειρότερα εἰς ἀνάμνησιν καὶ τὰ ἐπ’ ὀνόματι ἐταίρου ἀνδρὸς οἴου τοῦ Πλωτίνου μεγάλου εἰ καὶ πάλαι διαβεβοημένα ὀλοσχερέστερον γνῶναι ὑπήκουσα, καὶ οὖν ἤκω ἀποδιδούς σοι τὰ ἐπηγγελμένα ἐν τρισὶν ἡμέραις, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, πεπονημένα. Χρὴ δὲ αὐτὰ ὡς ἂν μὴ ἐκ τῆς τῶν συνταγμάτων ἐκελινῶν παραθέσεως οὔτ’ οὖν συντεταγμένα οὔτε ἐξευλεγμένα, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ἐντεύξεως ἀναπεπολημένα καὶ ὡς πρῶτα προὔπεσεν ἕκαστα οὕτω ταχθέντα ἐνταῦθα νῦν συγγνώμης δικαίας παρὰ σοῦ τυχεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦ βουλήματος τοῦ ὑπὸ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμολογίαν ὑπαγομένου πρὸς τινῶν ἀνδρῶν οὐ μάλα προχείρου ἐλεῖν ὑπάρχοντος διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν ὡς ἂν δόξειε φορὰν. «Ὅτι δε, εἴ τι τῶν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἐστίας παραχαράττοιο, διορθῶσει εὐμενῶς, εὖ οἶδα. Ἦνάγκασμαι δ’ ὡς ἔοικεν, ὡς πού φησιν ἢ τραγῳδία, ἂν φιλοπράγμων τῇ ἀπὸ τῶν τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν δογμάτων διαστάσει εὐθύνειν τε καὶ ἀποποιεῖσθαι. Τοιοῦτον ἄρα ἦν τὸ σοὶ χαρίζεσθαι ἐξ ἅπαντος βούλεσθαι. Ἐρρωσο».

Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

Torneremo in seguito a discutere del pensiero filosofico di Amelio, poiché è un autore che può aiutarci a comprendere meglio la ricezione del platonismo tra Numenio e Plotino. Per quel che riguarda il passo in questione esso riporta l'informazione secondo cui all'interno della scuola era molto diffusa la notizia che in alcuni ambienti intellettuali Plotino fosse considerato un plagiatore della dottrina di Numenio. Sappiamo che fu proprio Amelio a comporre un'opera volta a difendere Plotino dalle accuse di essere un mero ripetitore di dottrine altrui, intitolata *Sulla differenza tra le dottrine di Plotino e di Numenio* (*Peri tes kata ta dogmata tou Plotinou pros ton Noumenion diaforas*). L'accusa di plagio nel mondo greco era particolarmente grave, perché metteva in cattiva luce il presunto plagiatore e ne inficiava l'*auctoritas*.

Dal capitolo XXI della *Vita Plotini* veniamo infatti a conoscenza di come anche Longino non solo sostenesse che Plotino non fosse un plagiatore di Numenio, ma che la sua profondità di pensiero fosse superiore a quella del filosofo di Apamea, di Moderato e di Cronio⁶¹⁰. Nella scuola di Plotino, dunque, il dibattito metafisico intorno ai grandi temi metafisici del platonismo era una pratica che in un certo senso faceva parte delle attività fondamentali all'interno della scuola. Occorre altresì tenere presente che l'accusa di aver plagiato le dottrine di Numenio e l'apologia da parte degli allievi di Plotino lascia trasparire un'effettiva affinità dottrinale tra i due pensatori.

È noto come Numenio sia stato considerato dalla critica come un ispiratore di alcune tematiche fondamentali del pensiero neoplatonico⁶¹¹, ma ciò che resta da comprendere è l'effettiva portata di questo influsso. Il legame tra Numenio e Plotino non può essere circoscritto unicamente alla questione dei tre dei o alla concezione della materia, ma occorre piuttosto indagare più approfonditamente in merito alla concezione numeniana del rapporto tra le idee, il demiurgo e l'azione di quest'ultimo. La causalità demiurgica e il ruolo delle idee possono essere considerati gli aspetti dottrinali essenziali che Plotino potrebbe aver ripreso da Numenio per poi proporre comunque una radicale rielaborazione. Nei prossimi paragrafi si cercherà di mostrare i punti di contatto che sussistono tra i due autori e le implicazioni filosofiche del superamento di alcune posizioni di Numenio da parte di Plotino. Il punto di partenza per la nostra indagine sarà la critica plotiniana allo gnosticismo nel cap. 6 del trattato II.9 [33], in cui si ritrova una posizione polemica nei confronti di alcune dottrine gnostiche che potrebbero essere in qualche modo riconducibili proprio a Numenio.

⁶¹⁰ Cf. *VP*, XXI.

⁶¹¹ Questa tesi fu sostenuta in particolare nei primi decenni del secolo scorso, quando la figura di Numenio fu considerata come ispiratrice e fonte per alcuni aspetti della riflessione neoplatonica plotiniana, soprattutto sulla base della dottrina dei tre dei, rielaborata nella dottrina delle tre ipostasi. Cf. in particolare, GUTHRIE, *Numenius of Apamea* cit.; ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, cit., pp. 247-252.

2. Gli gnostici come 'cattivi lettori' di Platone: un riferimento a Numenio?

Nel capitolo precedente, nel paragrafo dedicato alla critica di Plotino ai capisaldi dello gnosticismo, abbiamo avuto modo di indagare in che misura la concezione del demiurgo da parte degli gnostici fosse incompatibile con la visione neoplatonica plotiniana⁶¹². Dalla precedente analisi sono emerse le tre concezioni gnostiche criticate con particolare forza da Plotino: 1) la natura malvagia e cosmo e del suo artefice; 2) l'eccessiva proliferazione degli intelligibili e la concezione dell'intero processo cosmogonico; 3) la natura antropomorfa della generazione dell'Eone *Sophia* e della *Sophia Acamoth*.

Questi aspetti, che con ogni probabilità rappresentano una visione generica e incompleta dello gnosticismo (probabilmente di matrice valentiniana), costituiscono tuttavia i cardini teorici che Plotino si sente in dovere di confutare. Nel presente paragrafo mi propongo di ritornare sulla polemica contro gli gnostici, soffermandomi sul capitolo 6 del trattato II.9 [33] delle *Enneadi* e cercando di fornire un'analisi sistematica della critica plotiniana. In questo capitolo Plotino accusa apertamente gli gnostici di fornire un'interpretazione errata del *Timeo* platonico, che essi avrebbero profondamente travisato. In questo contesto, la critica sembra essere rivolta anche a una particolare concezione degli intelletti divini che alcuni critici hanno associato a Numenio⁶¹³.

Nel capitolo 6 del trattato II.9 [33] Plotino si scaglia contro gli gnostici in quanto avrebbero frainteso la filosofia dei greci e, nello specifico, il pensiero di Platone⁶¹⁴. Il capitolo si inaugura con un'ammonizione da parte di Plotino verso i pensatori gnostici, rei, secondo l'autore delle *Enneadi*, di essersi allontanati dalla tradizione greca e di avere introdotto una nuova terminologia estranea a quella 'classica' e, in particolare, platonica⁶¹⁵. Prima di addentrarmi nelle questioni metafisiche più complesse, intendo riportare la parte finale del capitolo in oggetto, in cui Plotino fornisce un suo giudizio globale, soffermandosi sull'atteggiamento degli gnostici nei confronti delle dottrine classiche più che sugli effettivi contenuti delle loro concezioni:

E non è certo il caso di provare ostilità, quando dicono di dissentire su qualche dottrina; ma non tentino di dare fondamento alle loro tesi presso i loro ascoltatori schernendo e oltraggiando i

⁶¹² Cf. *supra*, cap. II, §4.

⁶¹³ Si veda, a tal proposito, il paragrafo successivo.

⁶¹⁴ A questo proposito, Aldo Magris parla di rovesciamento dei valori da parte degli gnostici. Cf. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica* cit., p. 406: «Come avviene con la Bibbia, così per il Timeo l'interpretazione gnostica – per dirla con un utile termine tedesco – non è una *Deutung*, ma una *Umdeutung*, anzi una *Umwertung*, un rovesciamento dei valori».

⁶¹⁵ Cf. *Enn.* II.9 [33], 6, 1-6. I termini a cui si riferisce Plotino sono *esili* (*paroikeseis*), *impronte* (*antitypos*) e *pentimenti* (*metanoias*). Secondo Sebastian Gertz la conoscenza da parte di Plotino di questo tipo di terminologia 'tecnica' indicherebbe una certa familiarità con i testi dello gnosticismo zotriano. Cf. S. GERTZ, *Plotinus, Enneads II.9. Against the Gnostics. Translation with an Introduction and Commentary by S. Gertz*, Las Vegas-Zurich-Athens, 2017, p. 160 sgg. Cf. anche ARMSTRONG, *Plotinus II* cit. (alla nota 1) p. 242.

Greci; dimostrano, piuttosto, l'esattezza delle loro convinzioni e di quanto ritengono essere una loro opinione distinta da quella dei Greci, esponendo le loro dottrine benevolmente, filosoficamente e con equità agli avversari; guardando alla verità, e senza andare a caccia di onori criticando uomini che sono già stati giudicati eccellenti fin dai tempi antichi da persone non di poco conto e senza sostenere di essere migliori dei Greci. Le dottrine sugli intelligibili professate dagli antichi filosofi sono infatti di gran lunga migliori, e sono state dette con sapienza. Da coloro che non si lasciano prendere dall'inganno, frequente tra gli uomini, saranno facilmente riconosciute le dottrine che gli gnostici hanno ripreso dai Greci, operando aggiunte per nulla lecite; e proprio in riferimento alle dottrine a cui vogliono opporsi, dove introducono generazioni e corruzioni complete, manifestando disprezzo per questo universo, attribuendo all'anima la colpa della sua comunanza con il corpo, criticano il reggitore di questo universo, fino a giungere ad una identificazione tra il Demiurgo e l'Anima, e ad attribuire ad essa le stesse passioni delle anime particolari⁶¹⁶.

L'atteggiamento di Plotino nei confronti degli gnostici non appare immediatamente condizionato da un rifiuto e da pregiudizi, ma egli sembra addirittura provare l'imbarazzo di chi è costretto a smascherare gli errori teoretici di persone che reputa amiche⁶¹⁷. Questo passo funge inoltre da introduzione per i capitoli successivi, in cui Plotino si concentrerà su altri aspetti del pensiero gnostico. In buona sostanza, Plotino critica qui l'atteggiamento arrogante degli gnostici non tanto nel proporre una loro filosofia originale, ma per il fatto che essi abbiano preso le mosse da un *background* di conoscenze riconducibile al pensiero greco e ne abbiano stravolto il significato originario.

La 'colpa' di questi pensatori, secondo Plotino, sarebbe dunque quella di aver travisato il messaggio greco tradizionale e in particolare quello platonico, facendo in modo che alcuni elementi del pensiero del filosofo di Atene portassero a conclusioni del tutto incompatibili con la sua filosofia. Se si tiene a mente che Plotino si riteneva un autentico esegeta dei testi platonici, non è difficile comprendere la sua intransigenza nei confronti di coloro i quali propongono un'interpretazione arbitraria della dottrina di Platone, ossia l'autorità filosofica per eccellenza per Plotino.

⁶¹⁶ *Enn.* II.9 [33], 6, 43-63: Οἷς θέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύειν ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Ἐπει τὰ γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται, καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπου ἀπάτην ῥαδίως γνωσθήσεται τὰδ' ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἐν γε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τότε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit. Si vedano anche le note alla traduzione di ARMSTRONG, *Plotinus II* cit. (alle note 1 e 2) p. 246.

⁶¹⁷ Cf. IGAL, *The Gnostics and the 'Ancient Philosophy'* cit., p. 140.

Alla luce di ciò è allora fondamentale comprendere quale fosse lo spirito che ha animato questa presa di posizione da parte di Plotino. Vale la pena a tal proposito riportare le parole di Giovanni Catapano su tale questione: «Vediamo quindi che ciò che suscitò la reazione del maestro fu, per così dire, il ‘traviamento’ dei suoi ascoltatori, cioè il pericolo che essi venissero allontanati dalla retta via del platonismo, il rischio che Platone non fosse giunto a cogliere il vero nella sua pienezza»⁶¹⁸. L’apologia di Plotino non va dunque considerata come una ‘difesa dell’Occidente’, quanto piuttosto come una sorta di ‘richiamo all’ordine’ nei confronti di alcuni allievi che erano probabilmente stati ‘tentati’ da dottrine che, nell’ottica plotiniana, non erano compatibili con una lettura corretta delle opere di Platone: «La difesa di Platone e della tradizione non era fine a se stessa, ma serviva a ricompattare la scuola intorno alle verità in cui doveva riconoscersi e a ricondurre gli smarriti al porto sicuro della ‘sana dottrina’»⁶¹⁹.

L’atteggiamento di Plotino sarebbe dunque orientato a smascherare il pensiero gnostico non in senso assoluto, ma nella misura in cui esso propone un’interpretazione delle dottrine di Platone volta a mettere in discussione l’esegesi della scuola plotiniana. L’esito dell’interpretazione gnostica è infatti quello di aver identificato il demiurgo con l’Anima e l’aver attribuito a quest’ultima un carattere passionale e antropomorfo⁶²⁰. È questa, con ogni probabilità, la chiave di lettura per comprendere lo spirito con il quale Plotino affronta le concezioni gnostiche. Entriamo ora nel merito della critica, cercando di comprendere quali fossero le dottrine sotto accusa e in che senso Platone sarebbe stato frainteso.

La critica più aspra che Plotino muove agli gnostici riguarda, come detto, l’atteggiamento poco ‘ortodosso’ nei confronti delle dottrine greche e del pensiero di Platone. Ciò si evince chiaramente dalle seguenti righe:

Poiché anche i giudizi, i fiumi nell’Ade e le reincarnazioni vengono da Platone. E persino il creare una molteplicità di intelligibili — l’Essere, l’Intelletto, il Demiurgo distinto dall’intelletto, e l’Anima — è ripreso da quanto si afferma nel *Timeo*, dove Platone dice: «come l’Intelletto contempla le idee presenti nel vero essere vivente, altrettante e tali idee il creatore pensò di accogliere nell’universo»⁶²¹.

⁶¹⁸ Cf. G. CATAPANO, *Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato ‘Contro gli gnostici’ di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, in «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane» 25 (1996), [pp. 323-362], p. 347.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ Con ogni probabilità il riferimento qui è alla vicenda di *Sophia* e alla sua relazione con il ‘Padre’ e gli altri Eoni.

⁶²¹ *Enn.* II.9 [33], 6, 13-19: Ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ οἱ ἐν Ἄιδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχὴν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἰληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ «ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὄντι ἔστι ζῶον καθορᾶ, τοσαύτας καὶ ὁ τότε ποιῶν τὸ πᾶν διενεόηθη σχεῖ». Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

Plotino sottolinea immediatamente come gli gnostici abbiano reinterpretato alcune espressioni platoniche a partire da alcuni passi del *Fedone*⁶²². Quello che è inaccettabile nell'ottica plotiniana è la molteplicità degli intelligibili oltre le tre ipostasi. Nello specifico, Plotino elenca: 1) l'essere (*to on*); l'Intelletto (*ho nous*); 3) il demiurgo diverso, e l'Anima (*ho demiourgos allos kai he psyche*)⁶²³. A mio avviso, quest'ultima espressione si presenta complessa e decisiva, e non è stata sufficientemente approfondita dagli studiosi. L'espressione *allos demiourgos* intende evidentemente alludere a una distinzione tra il demiurgo e l'Intelletto.

Sappiamo che per Plotino il demiurgo è infatti principalmente il *Nous*, sebbene anche l'Anima svolga un ruolo attivo nella composizione del mondo. Se tuttavia il demiurgo è *altro* rispetto all'Intelletto, ciò vuol dire che esso si colloca tra l'Intelletto e l'Anima? La risposta non sembra essere così scontata. In effetti, il *kai* frapposto tra i termini *demiurgo* e *Anima* può avere o il valore di congiunzione (e quindi avremo due entità metafisiche differenziate)⁶²⁴, oppure valore epesegetico, per cui il demiurgo e l'Anima andrebbero in questo secondo caso identificati⁶²⁵. Questo testo va inteso alla luce del contesto nel quale viene espresso, per cui tenteremo di proporre una risposta alla fine del presente paragrafo. La critica di Plotino è rivolta sostanzialmente al fatto che per gli gnostici l'Anima sarebbe propriamente il demiurgo; con questa operazione essi 'svuotano' *de facto* l'Intelletto della sua natura demiurgico-paradigmatica. La proliferazione degli intelligibili, invece, andrebbe ricercata all'interno di una separazione tra l'essere e il pensiero, per cui l'errore interpretativo degli gnostici investe direttamente l'esegesi del *Timeo*. Il passo qui citato è ripreso dal *Tim.* 39e 7-9 e, secondo l'ottica esegetica plotiniana, esso afferma l'identità di essere e pensiero, mentre gli gnostici hanno

⁶²² Cf. *Phaed.* 81d-82a.

⁶²³ È significativo che Plotino non menzioni espressamente il primo principio gnostico. È possibile che egli abbia dato per scontato l'esistenza di un'entità al di là dell'essere anche nella prospettiva gnostica e che non abbia sentito l'esigenza di citarla in questo passo.

⁶²⁴ Per questa lettura cf. BRISSON-PRADEAU, *Plotin, Traités 30-37* cit., (alla nota n. 100) p. 524. Si vedano inoltre anche le traduzioni di GERSON *ET AL.*, *The Enneads* cit., p. 215: «Being, Intellect, a Demiurge distinct [from Being and Intellect], and Soul [...]»; sulla stessa linea RADICE, *Plotino, Enneadi* cit., p. 219: «Il Demiurgo come realtà distinta e l'Anima»; ARMSTRONG, *Plotinus II* cit. p. 243: «[...] Being, and Intellect, and the Maker different from Intellect, and Soul»; GERTZ, *Plotinus, Enneads II.9.* cit., p. 60: «Being, Intellect, and the Demiurge who is different from Intellect and Soul»; CILENTO, *Plotino, Enneadi I* cit. p. 229: «L'Ente e lo Spirito e il Demiurgo – che è un altro essere - e l'Anima». Si veda, infine, C. TORNAU, *Plotin, Ausgewählte Schriften*, Leipzig 2001, p. 215: «[...] das Sein, den Geist und einen von ihm verschiedenen Demiurgen, die Seele [...]».

⁶²⁵ È questo il senso che dà Bouillet nella sua traduzione. Cf. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin I* cit. p. 272: «[...] le second demiurge ou l'Ame universelle». Questa interpretazione mi appare la più convincente, sulla base del fatto che Plotino, nelle righe successive, discute del fatto che gli gnostici avrebbero identificato l'Anima con il demiurgo sulla base dell'interpretazione di *Tim.* 39e 7-9. Secondo Faggini, invece, Plotino si riferisce a quattro ambiti di realtà, distinguendo il demiurgo sia dall'Intelletto che dall'Anima. Cf. G. FAGGINI, *Plotino, Enneadi*, Milano 2000 (2014⁵), p. 295: «[...] all'Essere, all'Intelligenza e al demiurgo diverso dall'anima».

interpretato il testo platonico letteralmente⁶²⁶, distinguendo tre ordini di realtà⁶²⁷. Nella continuazione del passo (ll. 19-28) Plotino descrive gli aspetti peculiari dell'interpretazione gnostica:

Ma essi [*scil.* gli gnostici], non comprendendolo, hanno supposto che vi sia un intelletto in riposo che possiede in sé tutti gli esseri, poi un altro intelletto distinto che contempla, e un altro che ragiona discorsivamente— ma spesso pongono un'anima demiurgica invece di un intelletto che pensa discorsivamente — e credono che questo sia il Demiurgo secondo Platone, dimostrando così di essere ben lontani dal sapere veramente chi sia il Demiurgo. E in generale dicono il falso sul modo dell'attività demiurgica e su molte altre cose, e svalutano le opinioni di quel grande uomo come se proprio loro avessero compreso veramente la natura intelligibile, e non invece Platone e gli altri uomini beati!⁶²⁸

Il passo in questione rappresenta il punto decisivo della nostra argomentazione. Facendo riferimento agli gnostici, Plotino descrive una dottrina che potremmo definire 'dei tre intelletti': l'essere, l'intelletto e il demiurgo/ anima che abbiamo visto precedentemente corrispondere, rispettivamente, a un intelletto onnicomprensivo, che contiene in sé tutti gli esseri, uno contemplativo e uno propriamente demiurgico. Quest'ultimo, dice Plotino, nella misura in cui viene associato col demiurgo platonico rappresenta il cuore dell'errore filosofico degli gnostici.

Ciò che ci interessa maggiormente nel presente contesto è comprendere se questa dottrina 'dei tre intelletti' sia effettivamente riconducibile a Numenio. Secondo Armstrong gli intellettuali a cui si rivolge Plotino sarebbero degli gnostici che si ispirarono al pensiero di Numenio⁶²⁹. Di questo avviso sono Christian Tornau e Lloyd Gerson *et al.*⁶³⁰, mentre Sebastian Gertz, Roberto Radice e Giuseppe Faggini non fanno alcun riferimento ad una possibile relazione con il filosofo di Apamea⁶³¹. Il riferimento a Numenio appare quindi tutt'altro che scontato. Tuttavia, non c'è dubbio che questa dottrina dei tre intelletti possa in qualche modo essere ricondotta a una matrice numeniana. Abbiamo

⁶²⁶ Sull'interpretazione letterale del *Timeo* da parte degli gnostici cf. NARBONNE, *A new Type of Causality* cit., p. 119 sgg. e MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica* cit.

⁶²⁷ Vedremo nel prossimo paragrafo come lo stesso Plotino sembri presentare il passo 39e sgg. del *Timeo* in maniera non del tutto omogenea, proponendo talvolta una lettura che appare incompatibile con quanto egli afferma in altri punti delle *Enneadi*.

⁶²⁸ *Enn.* II.9 [33], 6, 19-28: Οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον - πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχὴ ἐστὶν ἡ δημιουργοῦσα - καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφραστήκοτες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός. Καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἔλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανεοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁶²⁹ Cf. ARMSTRONG, *Plotinus*, II, cit. (alla nota 2) p. 244.

⁶³⁰ Cf. TORNAU, *Plotin* cit., (alla nota n 4) p. 397; GERSON *ET AL.*, *The Enneads* cit., (alla nota 38) p. 215.

⁶³¹ Cf. GERTZ, *Plotinus, Enneads II.9* cit.; RADICE, *Plotino. Enneadi* cit., FAGGIN, *Plotino, Enneadi* cit. Secondo Jens Halfwassen, invece, «Plotin wendet sich unverkennbar gegen Numenios». Cf. J. HALFWASSEN, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart 1994, p. 37.

visto infatti come Numenio fosse venuto verosimilmente in contatto con il pensiero orientale, per cui sarebbe lecito aspettarsi, se non un influsso diretto e univoco da parte delle dottrine orientali sul filosofo di Apamea, almeno un influsso reciproco: di conseguenza, anche Numenio potrebbe avere influito in una certa misura sullo sviluppo di alcuni elementi del pensiero orientale, come potrebbe essere appunto accaduto ad alcune sette gnostiche. La questione rimane tuttavia nell'ambito delle ipotesi, poiché non ci sono prove documentarie o testimonianze in questo senso⁶³².

Dal passo in oggetto, tuttavia, si evince non soltanto una dottrina dei tre intelletti, ma anche quella di un'anima demiurgica⁶³³. Nel primo capitolo abbiamo visto come in Numenio il demiurgo sia duplice: la sua attività è sia intellettuale-contemplativa sia più strettamente produttiva. Ciò, tuttavia, impone una certa cautela anche nell'interpretazione del passo in questione. Numenio, infatti, non parla mai del 'terzo dio' come di un'Anima, bensì come *prodotto demiurgico e intelletto discorsivo*. Se dunque la dottrina dei tre intelletti può essere ricondotta a Numenio, quella dell'Anima demiurgica risulta di più complicata attribuzione.

Alla luce delle analogie evidenziate, secondo la mia ipotesi sarebbe possibile ammettere un contatto tra Numenio e il pensiero gnostico, tuttavia l'attribuzione di un carattere demiurgico unicamente all'Anima potrebbe essere stato dovuto a una rielaborazione gnostica di una dottrina originariamente numeniana: Numenio non parla infatti mai direttamente di un terzo dio come Anima del mondo, sebbene esso sembri anticipare le caratteristiche della terza ipostasi plotiniana. Quanto detto potrebbe giustificare anche il silenzio di Plotino su Numenio, che non viene esplicitamente chiamato in causa. Abbiamo visto come la concezione del demiurgo in Plotino preveda un aspetto cosmopoietico dell'Anima, in base al quale, sebbene il demiurgo sia in un certo senso duplice, il divino artefice corrisponde nell'ottica plotiniana, in primo luogo, all'Intelletto. Plotino, quindi, non ammette la possibilità di un'interpretazione di *Tim.* 39e 7-9 come la descrizione di tre livelli intellettivi, poiché anche il paradigma ha in sé una componente demiurgica. Se dunque i tre intelletti sono riconducibili alla dottrina di Numenio, meno chiara appare invece la questione dell'Anima come demiurgo.

La mia idea, dunque, è che Plotino e i suoi uditori possano essere effettivamente entrati in contatto con gli scritti di Numenio, ma la natura dell'Anima demiurgica, così come descritta nel passo

⁶³² Interessante è l'ipotesi di Igal, il quale associa i termini della teologia di Numenio con alcune espressioni presenti nella struttura del *Pleroma* così come riportato dai testi dello gnostico Tolomeo che possediamo grazie a una testimonianza di Ireneo di Lione. Nell'ottica di Tolomeo il primo Eone è un pre-principio, il secondo è un *Nous*, mentre il terzo è un *logos*. Cf. IGAL, *The Gnostics and 'The Ancient Philosophy'* cit., p. 143 sgg.

⁶³³ Secondo Halfwassen il riferimento qui è certamente a Numenio. In questa prospettiva, lo studioso tedesco individua quattro livelli di realtà nella concezione teologica del filosofo di Apamea. Cf. HALFWABEN, *Geist und Selbsterkenntnis* cit., p. 42: «Somit ergeben sich für Numenios drei überweltliche Hypostasen: ruhender Nous oder Ideenkosmos – intuitiver Nous – diskursiver Nous oder auf sich selbst bezogener, weltüberlegener Demiurg: die vierte Stufe ist die Materie gestaltende und insofern mit dem geformten Kosmos zusammenfallende Weltseele».

del *Timeo* precedentemente indicato, non rappresenta una ripresa fedele del pensiero del filosofo di Apamea, il quale non parla esplicitamente di un'anima demiurgica. Il risultato dell'esegesi gnostica, secondo Plotino, è dunque un totale stravolgimento del pensiero di Platone e del modo corretto di intendere il demiurgo e la demiurgia. Il giudizio sugli gnostici si fa ulteriormente severo nella misura in cui Plotino li accusa esplicitamente di aver travisato la dottrina platonica:

Inoltre, dando il nome ad una moltitudine di intelligibili, credono di apparire come gli scopritori dell'esatta verità, quando proprio per via di questa moltitudine, rendono la natura intelligibile simile a quella sensibile e inferiore. Nell'intelligibile dobbiamo invece aspirare al più piccolo numero possibile, e attribuendo tutto a ciò che viene dopo il Primo, dobbiamo liberarci della molteplicità, poiché esso è tutte le cose, il primo Intelletto, l'essenza e tutte quante le cose nobili che vengono dopo la prima natura. Al terzo posto vi è la forma dell'Anima. Ma le differenze tra le anime vanno rintracciate nelle affezioni o nella natura, senza schernire quegli uomini divini, ma accogliendo benevolmente i loro insegnamenti, giacché sono i più antichi, e prendendo da loro ciò che dicono bene: l'immortalità dell'anima, il mondo intelligibile, il primo Dio, la necessità per l'anima di fuggire la compagnia del corpo, la sua separazione dal corpo, la fuga dal divenire verso l'essenza. Perché fanno assai bene ad esporre così chiaramente queste dottrine che si trovano in Platone⁶³⁴.

Il riferimento alla molteplicità degli intelligibili si fonda sulla concezione della separazione dell'Intelletto dal paradigma, ma è anche plausibile l'ipotesi di chi sostiene qui un'allusione alla dottrina del *Pleroma*, il corrispondente gnostico del mondo intelligibile, 'popolato' da una moltitudine di Eoni⁶³⁵. Alla base della critica plotiniana vi sarebbe dunque un'eccessiva complicazione della struttura del mondo intelligibile e della realtà in generale che, come Plotino afferma a più riprese nelle *Enneadi*, si esplica necessariamente attraverso le tre ipostasi. Il riferimento critico alla separazione tra intelletto e paradigma è ribadito da Plotino subito dopo, quando asserisce che dopo il Primo (cioè l'Uno) l'Intelletto è unità e non c'è quindi separazione effettiva tra essere e pensiero. Ma la critica più serrata è alla concezione dell'Anima come demiurgo. Plotino non nega,

⁶³⁴ *Enn.* II.9 [33], 6, 28-44: Καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται αὐτῶ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες, δεόν ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἀριθμὸν διώκειν καὶ τῷ μετὰ τὸ πρῶτον τὰ πάντα ἀποδιδόντας ἀπηλλάχθαι, ἐκείνων τῶν πάντων ὄντος καὶ νοῦ τοῦ πρώτου καὶ οὐσίας καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ μετὰ τὴν πρώτην φύσιν. Ψυχῆς δὲ εἶδος τρίτον· διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεισιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θεῖους ἄνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαβόντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν· ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν. Trad. it a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

⁶³⁵ Cf. CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit., (alla nota n. 44) alla traduzione di II.9 [33], 6.

infatti, che possa esserci una differenziazione nel concetto di Anima⁶³⁶, quel che nega, però, è la tesi degli gnostici, i quali concepiscono l'Anima come il vero e unico artefice del mondo, tesi che verrà ulteriormente criticata nei capitoli 8-12 del trattato. Nell'ultima parte del passo l'autore delle *Enneadi* ritorna infine sui capisaldi del pensiero di Platone.

In conclusione, nel presente paragrafo si è cercato di fare chiarezza su due questioni fondamentali. *In primis*, si è cercato di comprendere se Plotino si riferisse effettivamente a Numenio nella sua esposizione della dottrina dei tre intelletti. A mio avviso, una certa influenza appare senz'altro plausibile, ma, poiché essa non è attestata direttamente dalle parole di Plotino, si può ricavare soltanto l'informazione che una dottrina dei tre intelletti circolasse all'interno dei circoli filosofici del III secolo. In secondo luogo, è proprio la dottrina dei tre intelletti e dell'Anima come demiurgo che Plotino contesta. Egli teorizza l'identità di essere e pensiero sulla base dell'esegesi sia del poema di Parmenide sia della seconda ipotesi del *Parmenide*: di conseguenza, una separazione sostanziale dell'Intelletto dal paradigma condurrebbe ad alcune delle aporie che furono già discusse all'interno della scuola a proposito delle tesi di Porfirio. In secondo luogo, sebbene l'Anima plotiniana abbia una componente demiurgica, essa non viene tuttavia identificata in questo caso con il demiurgo *tout court*, come invece sembrano fare gli gnostici. Infatti, un trasferimento della componente demiurgico-paradigmatica dall'Intelletto a totale beneficio dell'Anima finirebbe con lo stravolgere l'esegesi della figura demiurgo messa in atto da Plotino negli altri trattati delle *Enneadi*, esegesi che egli riteneva l'unico modo corretto di interpretare il pensiero di Platone.

La critica agli gnostici contenuta in II.9 [33], 6 è dunque funzionale per comprendere quali fossero le interpretazioni di Platone con le quali Plotino dovette misurarsi al fine di imporre la propria esegesi. Inoltre, la polemica contro gli gnostici ci aiuta a comprendere quale fosse l'orientamento di Plotino nei confronti della dottrina dei tre intelletti e in che misura una presenza e un'influenza diretta delle tesi di Numenio all'interno dei circoli gnostici sia un'ipotesi plausibile. In questo senso, allora, occorre indagare ulteriormente sulla relazione tra Numenio e Plotino al fine di comprendere quali elementi del pensiero del filosofo di Apamea siano stati ereditati da Plotino e quali, invece, vengano ulteriormente sviluppati e anche superati all'interno della *Enneadi*.

⁶³⁶ Come abbiamo visto, Plotino sembra distinguere tra l'Anima come ipostasi, l'Anima del mondo e l'Anima individuale.

3. La concezione del primo principio in Numenio e Plotino

La testimonianza di Porfirio in merito all'accusa di presunto plagio di Numenio da parte di Plotino ha spinto numerosi specialisti a cercare di comprendere in che misura questa accusa possa trovare un effettivo riscontro all'interno del testo delle *Enneadi*. Studiosi come Eric Dodds, Eduard Des Places, John Dillon, Dominic O'Meara, Alexandra Michalewski e, più recentemente, Angela Longo, hanno cercato di individuare nel pensiero di Plotino elementi di continuità che potessero in qualche modo rendere conto di quanto riportato da Porfirio⁶³⁷. Non c'è dubbio che già dal punto di vista della struttura metafisica, l'analogia più evidente che viene in mente a chi cerca di mettere a confronto il pensiero di Plotino con quello di Numenio riguardi soprattutto la divisione del reale attraverso tre livelli metafisici: i tre dei sarebbero, così, una sorta di anticipazione teoretica delle tre ipostasi plotiniane. Tuttavia, come si è visto, l'elemento maggiormente innovativo che è valso a Plotino il riconoscimento di iniziatore della tradizione neoplatonica risiede sostanzialmente nella concezione del Primo principio come elemento trascendente rispetto all'essere e al pensiero, cioè al *Nous*. In questo paragrafo mi propongo dunque di esaminare la concezione del primo principio in Numenio e il 'superamento' della concezione del Bene come identico con l'essere da parte dell'autore delle *Enneadi*. La concezione plotiniana dell'Uno, come abbiamo già visto nel secondo capitolo, rappresenta probabilmente l'elemento di maggiore novità all'interno della tradizione platonica. Con Plotino, infatti, il primo principio assume caratteri meta-noetici e meta-ontologici, risultando *de facto* trascendente rispetto al piano dell'essere. Questa posizione è ribadita da Plotino in diversi punti delle *Enneadi*, in cui il filosofo allude al ruolo dell'Uno come causa dell'essere e come principio di tutte le cose.

In generale, nell'indagine sul rapporto tra due autori, occorre in primo luogo ricercare le analogie testuali. Nel caso di Plotino questa operazione risulta particolarmente significativa, per via dell'accusa di plagio a cui si è accennato in precedenza⁶³⁸. La nostra indagine prende le mosse dal fr. 2 di Numenio, in cui si accenna alla natura trascendente del primo principio:

[...] e lo stesso Bene si trova in stato di pace, di benevolenza, Lui che è solitario e signore che trascende l'essenza⁶³⁹.

⁶³⁷ Cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit.; D. O'MEARA, *Being in Numenius and Plotinus. Some points of Comparisons*, in «Phronesis» 22.2 (1976), pp. 120-129; DES PLACES, *Numenius* cit. pp. 23-26; J. DILLON, *Numenius: Some Ontological Questions*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 94 (2007) *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD* ed. by R. Sorabji-R. W. Sharples, London, pp. 397-402; A. MICHALEWSKI, *Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin* cit.

⁶³⁸ Cf. O'MEARA, *Being in Numenius and Plotinus* cit., p.

⁶³⁹ Fr.2, 16-17: Αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμὸν, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. trad. VIMERCATI, *Medioplatonici* cit. leggermente modificata.

Questa espressione è inserita in un contesto preciso, ossia quello dei primi libri del trattato *Sul Bene*, in cui Numenio ribadisce come il Bene corrisponda all'essere e all'incorporeo, per cui risulterebbe estremamente problematico ammettere che Numenio, nella stessa sezione di un trattato, assuma due prospettive apparentemente inconciliabili⁶⁴⁰. Come ha notato Dodds, questa espressione, in cui compare un uso particolare del verbo *epocheomai*, non viene utilizzata da alcun autore prima di Numenio, ma trova un parallelo testuale proprio in Plotino⁶⁴¹, in cui si legge: «E in che modo possediamo dio? In quanto sovrasta la natura intelligibile, l'essenza e l'essere [...]»⁶⁴². Plotino si riferisce evidentemente all'Uno, al primo principio che è al di là dell'essere e dell'essenza. Come conciliare questa concezione con quanto appena detto a proposito di Numenio? A mio modo di vedere è ampiamente probabile che Plotino abbia 'ereditato' l'espressione in questione da Numenio e che l'abbia applicata alla nozione di Uno⁶⁴³: in quest'ottica, Plotino ha buon gioco nell'utilizzare questa terminologia per sottolineare la trascendenza dell'Uno rispetto al piano dell'Intelligibile.

Per quel che riguarda Numenio, invece, la questione può essere posta nel seguente modo. Essendo il Bene coincidente con l'ambito più elevato dell'essere, esso non può essere identificato con un'essenza in particolare, ma la sua natura è quella di trascendere ogni tipo di determinazione ontologica 'specificata' anche nell'ambito dell'intelligibile. In questo senso, allora, il Bene da un lato può ancora essere concepito all'interno di una dimensione ontologica, ma, allo stesso tempo, la sua natura lo conduce inevitabilmente a una condizione in qualche modo trascendente nei confronti dell'essenza, intesa come determinazione dell'essere, poiché il Bene non si identifica con nessuna delle idee in particolare. La dimensione intelligibile delle idee è invece il livello ontologico del secondo dio, il demiurgo. Ecco che, allora, è possibile che in Numenio si trovi *in nuce* una concezione del primo principio trascendente che viene sviluppata in maniera più sistematica solo a partire da Plotino, il quale teorizza la trascendenza assoluta dell'Uno, anche nei confronti dell'Intelletto.

Quali sono gli aspetti controversi di questa relazione tra il primo e il secondo dio? Nel capitolo I abbiamo visto come Numenio nel fr. 17, pur assegnando all'primo dio la qualifica di essere in sé e di *primo intelletto* (*protos nous*), lo descrive come sconosciuto agli uomini, probabilmente riferendosi a *Tim.* 28b, dove Platone denuncia la difficoltà di conoscere la causa dell'universo. Se in questo caso l'allusione di Numenio è soltanto di matrice gnoseologica, nel fr. 16 egli pone il Bene come causa dell'essenza: esso risulta così *de facto* a un livello superiore rispetto alla dimensione intelligibile (con la quale, lo ricordiamo, Numenio lo aveva identificato nei frammenti precedenti). Allo stesso tempo,

⁶⁴⁰ Cf. J. DILLON, *Numenius: Some ontological Questions* cit., p. 398.

⁶⁴¹ Cf. *Ibid.*; DODDS, *Plotinus and Ammonius*, p. 18.

⁶⁴² *Enn.* I.1 [53], 8, 9-10: Τὸν δὲ θεὸν πᾶς; Ἡ ὡς ἐποχοῦμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως [...]. La traduzione è mia.

⁶⁴³ Cf. GERSON *ET AL.*, *The Enneads* cit. (alla nota 43) p. 49.

però, Numenio nel fr. 16 associa il Bene proprio con l'*ousia*, quando parla di *una sola essenza (mia ousia)*, del primo distinguendola da quella del secondo dio⁶⁴⁴.

Nel I capitolo siamo giunti pertanto alla conclusione che Numenio presenta la dimensione del primo dio in maniera solo apparentemente ambigua, in quanto la trascendenza del primo dio non è assoluta, ma è relativa alla dimensione demiurgica. Questa concezione problematica sembra tuttavia venire superata da Plotino nella misura in cui, come detto, egli pone l'Uno al di là dell'essere e del pensiero, ponendo il primo principio in una dimensione meta-ontologica. Tuttavia, in un celebre passo della quinta enneade, Plotino sembra invece attribuire, in qualche modo, una connotazione intelligibile all'Uno:

Se dunque il generante fosse lui stesso intelletto, [il generato] dovrebbe essere più manchevole dell'intelletto, e tuttavia piuttosto vicino all'intelletto e simile [a lui]; poiché invece il generante è *al di là dell'intelletto (epekeina nou)*, [il generato] deve essere intelletto. Ma perché [il generante] non è intelletto, il cui atto è pensiero? Il pensiero, *vedendo l'intelligibile (noesis de to noeton orosa)*, volgendosi a lui e come recato a perfezione da quello, è indefinito in sé come una vista, ma è definito dall'intelligibile. Per questo si è anche detto: dalla diade indefinita e dall'uno provengono le forme e i numeri; questo infatti è l'intelletto. Perciò [l'intelletto] non è semplice bensì molti, manifestando una composizione, beninteso intelligibile, e vedendo ormai una molteplicità. È dunque per lui intelligibile, ma anche pensante; per questo è ormai una dualità. Ed è anche diverso [dall'Uno] perché è intelligibile dopo di lui. Ma in che modo questo intelletto viene *dall'intelligibile (apo tou noetou)*? L'intelligibile, rimanendo in se medesimo e non essendo manchevole al modo in cui lo sono il vedente e il pensante – dico manchevole il pensante rispetto a quello –, non è per così dire privo di percezione (*ouk estin oion anaistheton*), ma gli appartengono tutte le cose in lui ed insieme con lui, egli distingue pienamente se stesso, c'è *vita in lui (zoe en auto)* e tutte le cose sono in lui, e la sua cognizione è lui stesso, [cognizione] che consiste in una certa qual coscienza, in una quiete eterna e in un pensiero che è diverso dalla sfera del pensiero intellettivo⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ Cf. Fr. 16, 15-16: ἡ οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἕτερα δ' ἢ τοῦ δευτέρου.

⁶⁴⁵ *Enn.* V.4 [7], 2, 1-19: Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη. Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελειομένη [καὶ τελειομένη] ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὡςπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλὰ, σύνθεσιν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητὸν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἦδη. ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῷ μετ' αὐτὸ νοητὸν. ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς οὗτος; τὸ νοητὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὄν ἐνδεές, ὡςπερ τὸ ὁρῶν καὶ τὸ νοοῦν - ἐνδεές δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο - οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἰοεὶ συναισθήσει οὕσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. Trad. it. a c. di NINCI, *Plotino* cit.

Questo testo rappresenta uno dei passi più problematici e discussi dell'intera opera plotiniana⁶⁴⁶. Secondo quanto si ricava dalle parole di Plotino, l'Uno – che viene generalmente presentato come ipostasi al di là dell'essere e del pensiero – viene in questo caso connotato da una natura intelligibile la quale, sebbene si ponga al di là del *Nous*, sembra tuttavia dividerne alcune caratteristiche di natura ontologica. Occorre altresì osservare che, se la *noesis* si rivolge a ciò che le è ontologicamente superiore, nel caso del rapporto tra l'Uno e l'Intelletto è quest'ultimo che si rivolge al primo principio. Nel passo in questione, il principio è considerato come l'oggetto intelligibile del *Nous* che risulta in se stesso caratterizzato da una natura duplice, quella di pensato e pensante, mentre quella del principio è assolutamente semplice. In considerazione di ciò al principio vengono attribuite una forma quiete e di intellesione diverse da quelle dell'Intelletto.

Secondo Arthur Hilary Armstrong questo trattato giovanile (il settimo nell'ordine cronologico) lascia trasparire una concezione plotiniana del primo principio che è ancora fortemente dipendente dal Medioplatonismo. Lo studioso afferma inoltre che questo linguaggio è «unusual in Plotinus» e che proprio l'evoluzione del pensiero in merito alla natura dell'Uno farà sì che nei trattati più tardi l'autore delle *Enneadi* ponga l'accento sulla trascendenza dell'Uno rispetto al *Nous*, proprio per sottolineare la natura assolutamente originaria del primo principio⁶⁴⁷. Nel suo celebre studio dedicato alla dottrina del *Nous* in Plotino, Thomas Szlezák interviene sulla questione della natura noetica del primo principio. Secondo lo studioso, questa apparente variazione concettuale si spiegherebbe in base al fatto che Plotino, in questo trattato, considera l'Uno oggetto di contemplazione da parte dell'Intelletto e, proprio in virtù di ciò, la sua natura non può risultare del tutto priva di determinazione. Il *Nous*, in sostanza, non può avere un oggetto di contemplazione che sia totalmente estraneo alla dimensione ontologica: per questo motivo Plotino avrebbe necessariamente fatto ricorso a un lessico apparentemente estraneo alla sua concezione dell'Uno. Spiega Szlezák: «E tuttavia, perché l'Uno è oggetto di pensiero, un *noeton*? L'Uno è *noeton* solo in quanto il generato si rivolge ad esso, ossia come oggetto della visione. Sembra dunque che sia la natura del 'secondo' a chiarire quella del 'primo'»⁶⁴⁸.

Tra le interpretazioni più convincenti è opportuno citare quanto osserva Alexandra Michalewski in un suo importante studio che aiuta a fare luce sul rapporto tra Plotino e Numenio⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Per un'eccellente discussione delle principali interpretazioni di questo passo cf. BUSSANICH, *The One and Its Relationship with Intellect* cit., pp. 7-34.

⁶⁴⁷ Cf. ARMSTRONG, *Plotinus*, V, cit. pp. 138-139.

⁶⁴⁸ SZLEZÁK, *Platone e Aristotele* cit., p. 78. Una tesi molto simile a quella di Szlezák è sostenuta da NINCI, *Plotino*. cit., (alla nota 18), p. 393.

Questa dottrina è ripresa dallo stesso Armstrong in un altro saggio in cui afferma: «This is due to the fact that One, when considered in its relation to *Noûs*, is for Plotinus the primary *νοητόν*, the especial object of the contemplation of *Noûs*». ARMSTRONG, *The Architecture* cit., p. 74. Per alcune considerazioni sul passo e alcune proposte interpretative cf. H. J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus* cit., pp. 203-204 e alle note 8-11.

⁶⁴⁹ Cf. MICHALEWSKI, *Le Premier de Numénius* cit.

Il saggio prende le mosse da alcune espressioni ‘tecniche’ plotiniane che sembrano riferirsi proprio a un dio originario e immobile, che può essere considerato come un intelletto originario. Esso, infatti, permane in sé in una quiete eterna (*en stasei aidio*) ed è intelligibile (*noeton*). Secondo la studiosa (che segue parzialmente l’interpretazione di Lauren Lavaud), questa affermazione di Plotino può essere compresa unicamente alla luce dell’obiettivo argomentativo del trattato. Michalewski afferma che Plotino definisce qui in maniera chiara la dottrina dei due atti che abbiamo già descritto in maniera più estesa nel secondo capitolo della presente ricerca⁶⁵⁰. In breve, la dottrina del doppio atto sostiene che ciascuna ipostasi agisce causalmente in una duplice maniera: da un lato essa permane in se stessa senza alterare la propria natura, dall’altro essa esprime il suo potere causale al di fuori di sé generando un livello inferiore che mantiene alcune caratteristiche della propria causa, ma le riproduce secondo un minor grado di perfezione⁶⁵¹. Da questo punto di vista, Plotino si troverebbe dunque nella condizione di dover giustificare il ‘funzionamento’ della duplice causalità cercando di mantenere un legame ontologico tra la causa e il causato. Per questo motivo, allora, Plotino si riferisce all’Uno come un intelligibile, pur mantenendo fede all’idea che la sua natura sia al di là dell’essere⁶⁵².

Una tesi convincente in merito a questo passo è stata formulata da Kevin Corrigan in un suo articolo dedicato proprio al trattato V.4 [7], 2: lo studioso confronta questo brano con altri passi delle *Enneadi* in cui Plotino sembra in qualche modo presentare la natura dell’Uno in termini intelligibili. Corrigan sostiene che l’argomentazione plotiniana procede mediante l’utilizzo di un linguaggio che consente in qualche modo di considerare affini il *Nous* e il suo principio: «[...] an argument of procession of a second from the First must, logically speaking, *start* from a νοητόν, but *end* in the difference between the νοητόν and the One, since in the first moments of an argument of derivation the One and the νοητόν cannot be properly distinct»⁶⁵³. Secondo lo studioso, l’argomentazione plotiniana è inoltre funzionale a presentare – per così dire – il primo principio in termini ‘concreti’ per poi sottolinearne la differenza rispetto alla seconda ipostasi; secondo Marco Ninci «per Corrigan, quando Plotino si riferisce a un νοητόν da cui proviene l’intelletto, egli nel νοητόν identifica un oggetto di pensiero che si riferisce a entrambi, all’uno e all’intelletto, perché all’inizio del processo di costituzione del νοῦς essi non sono ancora distinti»⁶⁵⁴. In altre parole, Plotino presenta l’Uno come

⁶⁵⁰ Cf. *supra*, cap. II, §3.2.

⁶⁵¹ Cf. MICHALEWSKI, *Le Première de Numénius* cit., p. 40: «Ces expressions posent problème: l’Un, dont il est clairement affirmé qu’il est antérieur à tout et à l’Intellect, est nommé «intelligible». Pour mieux comprendre les enjeux de ce passage, il faut considérer le contexte général du traité. Il présente la théorie des deux actes, en vertu de laquelle un principe produit une image dérivée, simplement en restant en lui-même, tout comme le feu, en étant simplement foyer, diffuse hors de lui lumière et chaleur. La méthode d’appréhension de l’Un se fait ici par une remontée analogique de l’intelligible vers sa source, et l’on peut voir dans l’appellation de l’Un comme intelligible ‘une sorte de passage à la limite, d’hyperbolisation des traits propres à l’Intellect’».

⁶⁵² Cf. Ivi, p. 39-42.

⁶⁵³ K. CORRIGAN, *Plotinus, ‘Enneads’ 5, 4 [7], 2 and Related Passages. A new Interpretation of the Status of the Intelligible Objects*, in «Hermes» 76.2 (1986), [pp. 195-203], p. 198. Corsivi dell’autore.

⁶⁵⁴ NINCI, *Plotino*. cit. (alla nota 18), p. 393.

intelligibile per comprendere in che senso dalla sua eccellenza derivi l'Intelletto e per poi, in un secondo momento, sostenere che la natura intelligibile del *Nous* viene a delinarsi soltanto come derivata dal primo principio⁶⁵⁵.

Un'ulteriore ipotesi nella ricostruzione della concezione plotiniana relativa alla relazione fra Uno e intelletto alla luce della rielaborazione di tesi numeniane è stata avanzata da John Rist⁶⁵⁶. Lo studioso pone l'accento sulla cronologia delle *Enneadi*, mettendo in evidenza come i trattati V.4 [7], 2 e III.9 [13], 1 appartengano sostanzialmente alla prima fase della produzione plotiniana e siano quindi trattati 'giovani'⁶⁵⁷. Per questo motivo, spiega Rist, Plotino sarebbe stato in un primo momento propenso ad accettare una dottrina del doppio intelletto, distinguendo tra un intelletto attivo e uno passivo. Lo studioso insiste inoltre sulla natura del termine *katanoesis* e ne sottolinea le diverse accezioni e il legame con il pensiero di Numenio, poiché la *katanoesis* presente nel trattato 7 è diversa da quella del trattato 13, in quanto in quest'ultimo Plotino rifiuta esplicitamente di attribuire una natura noetica all'intelletto; ciononostante, la natura dell'Uno può essere coerentemente descritta mediante l'espressione di matrice numeniana *en stasei aidio*. La conclusione di Rist è che Plotino sarebbe stato attratto, in un primo momento, dalla concezione numeniana dell'Intelletto, ma che se ne sarebbe pian piano discostato, propendendo per una trascendenza assoluta dell'Uno, in virtù del fatto che un primo principio determinato ontologicamente non avrebbe potuto rendere sufficientemente ragione della natura delle ipostasi successive⁶⁵⁸.

Vale la pena, infine, di citare il recente studio di Claudia Lo Casto dedicato alla nozione di *vita* in Plotino. La studiosa si sofferma anche sul passo in questione, proprio nel tentativo di spiegare in che senso Plotino alluda qui alla nozione di vita nell'ambito del primo principio. Secondo Lo Casto, l'associazione della nozione di vita al primo principio non riguarda una sua intrinseca vitalità, quanto piuttosto l'attività creatrice dell'Uno nel suo atto di dare origine all'intelletto⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ Cf. CORRIGAN, *Plotinus* cit. p. 198: «This logical progression, or distinction, of *voûç* from its object, therefore, can only discover the full transcendence of the One explicitly in its final moment». Questa concezione sarebbe anche il preludio a una elaborazione più tarda del concetto di Uno che si trova in altri trattati, cf. Ivi, p. 202: «I suggest that the ambiguity present in these early accounts is still fundamental in to his later thinking»; cf. Ivi, p. 197: «But it is also evident that ambiguity is a necessary part of any description of, or argument for, the derivation of a fully constituted second principle from a First, because, until *voûç* is fully constituted, the indefinite subject and the One are not properly distinct».

⁶⁵⁶ Cf. RIST, *Plotinus* cit., pp. 41-44

⁶⁵⁷ Sul confronto tra III.9 [13], 1 e V.4 [7], 2 cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit. e J. DILLON, *Plotinus, Enn. 3.9.1 and later Views on the Intelligible World*, in «Transactions of the American philological Association» 100 (1969), pp. 63-70 (adesso in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum, 1990).

⁶⁵⁸ Cf. DILLON, *Plotinus, Enn. 3.9.1* cit., p. 43: «The first principle in 3.9.9 is not a *voûç*, and has not therefore that kind of *κατανόησις* (different from that of *voûç* in 5.4.2). Yet though it is the One, it can still be described by the Numenian phrase *ἐν στάσει αἰδίου*».

⁶⁵⁹ Cf. LO CASTO, *Teleia Zoe* cit., p. 247: «La vita in riferimento al Primo Principio si esplicherebbe proprio nella generazione dell'Intelletto e, in particolare, nell'attività illimitata di intellesione che si distingue e si separa immediatamente dall'Uno per sovrabbondanza, attività che coincide con la potenza generatrice dalla quale emergerà successivamente l'Intelletto».

Sulla base delle varie e diverse posizioni che abbiamo fin qui preso in considerazione, resta tuttora aperta la domanda su quale sia il ruolo da attribuire alla concezione plotiniana del primo principio come *noeton* e quale sia il ruolo che Numenio potrebbe avere effettivamente svolto in relazione alle tesi plotiniane. La dottrina del doppio atto, come abbiamo visto, viene sviluppata da Plotino proprio per contrastare – per così dire – la visione di una cosmogenesi che avviene attraverso un disegno razionale. Per spiegare questo rapporto di continuità tra causa e causato, Plotino è in un certo senso costretto ad abbandonare l'immagine dell'Uno come assolutamente trascendente per fare in modo che esso abbia una sorta di relazione di corrispondenza con ciò che esso genera.

Certamente Plotino in più occasioni ribadisce come la natura del primo principio sia quella di essere potenza di tutte le cose proprio perché esso è assolutamente altro rispetto a ogni altro aspetto determinato del reale. D'altra parte, il primo principio, pur essendo al di là di ogni determinazione, deve essere considerato come il fondamento dell'intelligibile inteso come intelletto e vita. L'Uno, pur essendo al di là dell'essere e del pensiero, è il fondamento ontologico di entrambi ed è per questo motivo che Plotino, in alcuni contesti, descrive la realtà dell'Uno come connotata, anche se in una forma assolutamente originaria, dalle caratteristiche dell'intelligibile e non come pura trascendenza. L'Uno è effettivamente al di là dell'essere, ma poiché ne è fondamento ontologico, Plotino tende in alcuni casi a descriverne la natura come una forma intelligibile originaria, ma priva dell'unicità molteplicità che caratterizza, invece, l'Intelletto⁶⁶⁰.

Alla luce di quanto detto, è opportuna una riflessione sul rapporto tra Plotino e Numenio circa la natura del primo principio. Abbiamo visto come alcuni studiosi sottolineino il rapporto di continuità tra i due autori anche alla luce del fatto che il passo appena preso in esame fa parte dei primi scritti di Plotino, nei quali la sua riflessione sarebbe stata ancora fortemente influenzata da concezioni simili a quelle degli autori medioplatonici. A mio modo di vedere, Plotino, in base alla dottrina del doppio atto, ha verosimilmente fatto ricorso a una sorta di principio di analogia, in virtù del quale il causato deve necessariamente condividere parte della sua natura con la causa. In questo contesto, è probabile che il pensiero di Numenio abbia fornito a Plotino alcuni spunti dottrinali e teoretici: nel sistema teologico del filosofo di Apamea il rapporto del demiurgo con il Bene è proprio quello di un dio imitatore, che agisce e si determina mediante la contemplazione del modello originario e da esso riceve determinazione. Allo stesso modo, il *Nous* plotiniano sembra preesistere

⁶⁶⁰ Un esempio analogo dell'Uno come avente le caratteristiche dell'intelligibile in maniera ancor più originaria è data dalla sua riflessione sul fondamento della natura del bello. Plotino identifica il bello in sé con la dimensione intelligibile del *Nous* e *de facto* sostiene che il fondamento sia l'Uno stesso, che si connota come qualcosa che è al di là del bello. Per cui l'Uno è fondamento del bello (e dell'essere) pur non identificandosi con la dimensione intelligibile, ma ponendosi in una condizione di trascendenza che ne fonda la realtà ontologica. Per una riflessione sulla concezione plotiniana del bello cf. ABBATE, *Il fondamento del bello* cit., pp. 67-64.

in uno stato originariamente potenziale che acquisisce pienezza ontologica solo a partire dalla contemplazione dell'Uno (come abbiamo visto anche a proposito di V.1 [10], 7).

Nella riflessione plotiniana sul rapporto tra *Nous* e Uno, quindi, è forse possibile cogliere la stessa tensione concettuale che abbiamo individuato in Numenio, vale a dire l'oscillazione tra una teorizzazione del primo dio (o l'Uno, nel caso di Plotino) come caratterizzato da una condizione di trascendenza nei confronti dell'intelligibile e, al tempo stesso, da una certa relazione di analogia rispetto alla natura della realtà intelligibile.

Tuttavia, sebbene questo trattato sembri in qualche modo suggerire l'esistenza di una continuità tra Plotino da Numenio, occorre comunque sottolineare come il principale elemento di originalità del Neoplatonismo plotiniano corrisponda proprio alla posizione di un principio primo al di là dell'essere e del pensiero. Si potrebbe dunque concludere che Plotino si sente in qualche modo costretto a confrontarsi con la tradizione precedente, ma al contempo tenta in un certo senso di risolverne le intrinseche aporie. Nella prospettiva di Plotino, la concezione di un intelletto originario che a sua volta genera un intelletto 'secondario' (il *Nous*) non risolve il problema della derivazione dell'Intelletto dal primo principio. Per far sì che l'Intelletto si determini come tale, ossia come pensiero autentico e pienezza dell'intelligibile, esso deve discendere da un'assoluta unità che non può essere composta da alcuna forma di determinazione. Gli sviluppi della sua riflessione lo conducono ad approdare a una dimensione di assoluta trascendenza che non può risolversi nemmeno nella concezione di un intelletto originario come quello teorizzato da Numenio. Ciononostante, appare piuttosto chiaro come il pensiero del filosofo di Apamea possa aver rappresentato un punto di riferimento concettuale nei confronti del quale Plotino ha preso posizione elaborando una dottrina capace di condurre al superamento di alcuni aspetti aporetici presenti, ai suoi occhi, nella prospettiva numeniana.

Un ultimo aspetto di analogia terminologica e concettuale sul quale vorrei soffermarmi è rappresentato da una celebre espressione che Numenio utilizza nel fr. 2 e che Plotino sembra riprendere in uno dei suoi trattati più celebri. Nel fr. 2 Numenio descrive l'intuizione del Bene da parte dell'uomo come una visione istantanea di una vedetta che scorge in mezzo al mare una piccola barca da pesca. Il Bene è infatti ciò che, per la sua natura originaria è al massimo grado lontano da ogni realtà sensibile, e per questo si trova in uno stato di divina e assoluta solitudine:

[...] Bisognerà invece procedere così: come uno che, seduto su un posto di vedetta, aguzzando la vista, con un unico colpo d'occhio vedesse una piccola barca da pesca, una di quelle che si avventurano da sole, isolata, abbandonata, in preda ai flutti, così bisogna tenersi ben lontani dalle realtà sensibili e rapportarsi con il Bene da solo a Solo, là dove non ci sono né uomini, né altri

viventi, né corpi grandi o piccoli, ma una sorta di divina solitudine, indicibile e assolutamente indescrivibile⁶⁶¹.

Questo passo esprime una concezione del Bene come realtà originaria verso la quale l'uomo deve tendere in modo tale che, separandosi dal sensibile, possa pervenire a un contatto con il principio primo. Nelle parole di Numenio l'accostamento dell'uomo al Bene viene presentato come l'avvicinamento a un'entità solitaria, paragonata a una barca che naviga da sola in mare aperto⁶⁶². Come nota giustamente Dodds, l'espressione con cui Numenio indica il modo in cui è possibile approssimarsi al Bene non è originale: espressioni simili, infatti, si trovano anche in altri autori, come Demostene⁶⁶³. D'altra parte, l'espressione «da solo a solo» è presente anche nell'opera plotiniana in diversi contesti. Un interessante uso di tale espressione si trova nel trattato *Sul bello*, che, tra l'altro, è il primo trattato scritto da Plotino: in esso si legge che ciascun uomo può diventare tutt'uno con il Bene *da solo a solo (mono monon)* soltanto dopo essersi spogliato delle vesti, ossia delle cose materiali e dopo aver reciso ogni legame con il mondo sensibile⁶⁶⁴. Senza dubbio, però, il passo più noto e rilevante ai fini della presente indagine, in quanto sembra rappresentare un'effettiva ripresa del testo di Numenio, nel contesto, però, tipicamente neoplatonico della trascendenza assoluta del Bene, si trova nel trattato VI.9 [9], 11, che chiude, come noto, le *Enneadi*.

Da un punto di vista tematico, il trattato affronta uno dei problemi 'ultimi' della filosofia plotiniana, vale a dire il ritorno all'Uno e l'unione con esso. Come è noto, Plotino non ammette la possibilità della conoscenza noetica dell'Uno, ma il contatto con il primo principio può avvenire soltanto attraverso un'unione totale tra il soggetto e l'oggetto (*henosis*), quello che Plotino stesso definisce «un altro modo di vedere» (*allos tropos tou idein*)⁶⁶⁵ che conduce all'*ekstasis*. Per Plotino la condizione estatica rappresenta il trascendimento del pensiero della dimensione noetica stessa. Colui che perviene all'unione con il primo principio passa oltrepassa i limiti della propria individualità della propria consapevolezza individuale attraverso una forma di unione e identificazione con il principio che implicano il superamento di ogni genere di determinazione dal punto di vista sia ontologico sia gnoseologico. In tale forma di contatto con l'Uno viene superata la

⁶⁶¹ Cf. Fr. 2,8-14: ἀλλὰ δεήσει, οἷον τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν μόνων μίαν, μόνην, ἔρημον, μετακυμῖσις ἐχομένην ὅξυ δεδοκῶς μιᾷ βολῇ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόπῳ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῷον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιύγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος [...]. Trad. it. a. c. di VIMERCATI, *Medioplatonici* cit.

⁶⁶² Sulla metafora della barca cf. JOURDAN, *Una mystique de Numénius* cit., p. 200 sgg.

⁶⁶³ Cf. DODDS, *Numenius and Ammonius* cit., pp. 16-17.

⁶⁶⁴ Cf. *Enn.* I.6 [1], 7, 8 sgg. Si veda anche il commento *ad loc.* di BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin I* cit. pp. 422-425.

⁶⁶⁵ *Enn.* VI.9 [9], 11, 23.

distinzione tra soggetto e oggetto, a favore di uno stato unitario assolutamente semplice e privo di differenze⁶⁶⁶.

L'assimilazione all'Uno implica infatti un nuovo *status*, che non è più quello tensionale nei confronti dell'oggetto, ma è un'unione totale, un'identità assoluta che non ammette alcun tipo di differenziazione: nella prospettiva plotiniana, colui che compie questo percorso verso l'Uno, che assume i caratteri di una vera e propria *Erfahrung des Denkens*⁶⁶⁷, diventa tutt'uno con il primo principio⁶⁶⁸, per cui il soggetto si identifica totalmente con il primo principio⁶⁶⁹. Il trattato si chiude proprio con l'espressione oggetto della nostra indagine: «E questa è la vita degli dei e degli uomini felici: l'abbandono delle altre cose di quaggiù, vita non appagata dalle cose terrene, fuga di solo a solo»⁶⁷⁰. L'unione del soggetto conoscente con l'Uno non è tuttavia di natura irrazionale⁶⁷¹, ma la sua natura è quella un'estasi⁶⁷², il punto più alto in cui il pensiero umano può giungere attraverso una forma di auto trascendimento. In sostanza, «di esso [*scil.* dell'Uno] è solo possibile 'fare esperienza' attraverso una qualche forma di contatto»⁶⁷³. Alla luce degli argomenti fin qui riportati, occorre ora comprendere in che misura la concezione di Plotino sia originale rispetto a quella di Numenio.

In base a quanto sostenuto da Fabienne Jourdan in un fondamentale saggio di recente pubblicazione, l'influenza di Numenio su Plotino è un elemento che non può essere negato. Ciononostante, la studiosa sottolinea opportunamente come in Numenio l'assimilazione al Bene sia

⁶⁶⁶ Cf. K. CORRIGAN, 'Solitary' *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nissa, and Pseudo-Dionysius*, in «The Journal of Religion» 76.1 (1996), [pp. 28-42], pp. 28-37. Nel suo saggio Corrigan si oppone alle tesi di Kristeva e Louth, i quali intendono la solitudine descritta da Plotino come «autoerotic reflection». In sostanza, l'autore intende sottolineare come la solitudine descritta da Plotino vada intesa come un'autentica unione con l'Uno implicante una forma di superamento della dimensione dell'individualità. Cf. p. 32: «'To be alone' in the sense of 'solitary', 'isolated', or 'abandoned' in Plotinus means to be in, or to belong to, something else ('to be of it') so that one is alienated (*alotrión*) from oneself».

⁶⁶⁷ In merito all'espressione *Erfahrung des Denkens* cf. *infra*, nota n. 671.

⁶⁶⁸ In questo caso intendo inscindibile nel senso dell'unione *stricto sensu*. Essa non è infatti un'unione perenne, poiché l'assimilazione all'Uno avviene in un determinato momento ed è reversibile e ripetibile.

⁶⁶⁹ Cf. ARMSTRONG, *The Architecture* cit., p. 35.

⁶⁷⁰ *Enn.* VI.9 [9], 11, 49-51: καὶ οὐτος θεῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. Traduzione mia.

⁶⁷¹ Uno studio fondamentale sul concetto di *henosis* in Plotino è quello di BEIERWALTES, *Denken des Einen* cit., in part. pp. 123-147. Lo studioso tedesco descrive la concezione plotiniana l'ascesa verso l'Uno in termini di un percorso statico che il soggetto compie verso il primo principio. Questa *Erfahrung des Denkens*, secondo Beierwaltes, consiste appunto nel graduale progresso del soggetto verso l'*henosis*, ossia verso l'unione con l'Uno e con il superamento della relazione tra soggetto e oggetto in uno stato che prevede un trascendimento del pensiero stesso. Beierwaltes sostiene che questo processo abbia in un certo senso a che fare con la mistica, ma non con una mistica visionaria, bensì 'filosofica', che prevede cioè una componente riflessiva fino al trascendimento stesso della riflessione stessa, ma che non prevede tuttavia una matrice religiosa (cf. p. 127: «weil das Denken Plotins noch nicht durch spezifisch religiöse Interessen [...] bestimmt ist»). Questa unione con l'uno si coglie quindi a partire dall'*aphairesis*, vale a dire cioè da una negazione di ogni tipo di determinazione e di molteplicità, per pervenire quindi all'assoluta *henosis*, all'unificazione con l'identità originaria costituita dal primo principio in un atto di sublimazione del pensiero. Questo stato di estasi, secondo Beierwaltes, rappresenta il limite del pensiero che l'uomo, secondo Plotino, raggiunge al limite del suo percorso di auto-trascendimento verso l'Uno.

⁶⁷² Il senso qui è proprio quello di *ek-stasis* di stare, sussistere al di fuori e indica propriamente questo allontanamento del soggetto dalla sua condizione ordinaria per raggiungere un livello di coscienza altro, superiore.

⁶⁷³ Cf. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici* cit., p. 152.

fondata su una conoscenza del primo principio, vale a dire che la dualità tra soggetto e oggetto in qualche modo permane e non è completamente superata; ciò sarebbe confermato anche da quanto si legge nel fr. 19, in cui si dice che le cose che partecipano al Bene ne partecipano secondo il pensiero⁶⁷⁴. Infine, Jourdan sottolinea come in Plotino l'assimilazione appartenga alla dimensione del silenzio del pensiero, per cui l'unione tra il soggetto conoscente e il soggetto conosciuto è totale e non consente alcun tipo di distinzione⁶⁷⁵.

A mio modo di vedere, la studiosa coglie in maniera efficace la relazione che sussiste tra Numenio e Plotino: se quest'ultimo parla di un'unione in termini di annullamento della differenza tra soggetto e oggetto⁶⁷⁶, in Numenio tale processo appare meno radicale e assoluto in quanto non si parla di una vera e propria assimilazione al principio. A rendere più chiara questa tesi ci sarebbe, a mio modo di vedere, ciò che Numenio dice a proposito del Bene e del demiurgo nel fr. 17. Come è noto, in questo passo della sua opera *Sul Bene* egli mette a confronto il primo e il secondo dio in termini conoscitivi. Egli, pertanto, parla del demiurgo come *gignoskomenos*, cioè *conosciuto*, mentre il primo dio permane totalmente *sconosciuto* (*agnooumenos*); tuttavia egli non arriva ad affermare che esso è del tutto inconoscibile⁶⁷⁷. A cosa allude questa mancanza di conoscenza del primo intelletto da parte degli uomini? Il demiurgo, quale secondo dio, è conosciuto, mentre il primo dio (o primo intelletto) no.

Sulla base di quanto detto a proposito della natura del primo dio, ritengo che Numenio non alluda a una dimensione extra-noetica: di conseguenza l'inconoscibilità del primo dio è dovuta plausibilmente soltanto all'inadeguatezza degli uomini comuni che non possono conoscere il principio autentico per i limiti della loro capacità conoscitiva. Per Plotino, invece, la conoscenza del primo principio non si pone più all'interno di una dimensione noetico-razionale, ma implica un

⁶⁷⁴ Cf. Fr. 19, 1-5: Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετίσχοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἐν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν · ταύτη ἄρα καὶ τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως ὄνιναιτ' ἄν, ἀλλῶς δ' οὐ (Le realtà che partecipano di esso [*scil.* del Bene] vi partecipano in nient'altro se non nel solo pensiero; è in questo modo, dunque, che possono giovare anche di essere ricongiunte al Bene, e non altrimenti).

⁶⁷⁵ Cf. JOURDAN, *Une mystique de Numénius* cit., pp. 218-219: «Malgré ces parallèles, le Traité 9 (VI 9) des Ennéades dispense toutefois un message différent de celui de Numénius. [...] Pour lui [*scil.* Plotin], interprète cette fois aussi du *Parménide*, la formule renvoie à un principe réellement au-delà de l'être dont il ne partage pas l'essence. [...] Certes, son traité comporte également deux étapes, l'une décrivant directement l'expérience visée, l'autre, à partir du paragraphe cinq, revenant de manière didactique sur la définition des concepts en jeu pour permettre au lecteur une saisie plus précise du propos: on pourrait croire retrouver les étapes intuitive puis dialectique du fragment numénien. Mais le but est différent. Sans retenir les détails, disons simplement que Numénius vise une connaissance, Plotin une union». Di opinione diversa è, ad esempio, Festugière, il quale afferma che il metodo esposto da Numenio ha, da un lato, un chiaro riferimento al *Fedone* ma, allo stesso tempo, la conoscenza del primo principio assume una caratterizzazione mistica. Cf. FESTUGIERE, *La Révélation* IV cit. p. 131.

⁶⁷⁶ Cf. RIST, *Plotinus* cit., pp. 222-226.

⁶⁷⁷ Nel fr. 4a Numenio parla anche della materia in termini di *agnoston*. Tuttavia, in questo caso, ciò è dovuto non a una qualche forma di trascendenza della materia, bensì, al contrario, al suo *status* caotico e disordinato. È evidente che un'entità che si presenta senza una forma di ordine non può essere oggetto autentico di conoscenza, in quanto si trova in uno stato anteriore anche a quello sensibile ed è dunque priva di qualsiasi determinazione.

superamento dell'intelletto stesso, per giungere all'esperienza dell'Uno attraverso un trascendimento del rapporto tra soggetto e oggetto.

Alla luce delle considerazioni fatte in questo paragrafo è possibile trarre un bilancio parziale, del rapporto tra Numenio e Plotino in relazione alla concezione del primo principio. Numenio concepisce il primo dio alla stregua del vivente del *Timeo* e del Bene della *Repubblica* in quanto *idea*, cioè come forma intelligibile ontologicamente determinata: questa formulazione si rivela piuttosto evidente anche sulla base delle stesse parole di Numenio. L'attribuzione di un carattere 'ontologico' al primo principio lo rende necessariamente anche un elemento dotato di Intelletto, per cui anche l'eredità della concezione aristotelica del motore immobile sembra in qualche modo concorrere a determinare la concezione numeniana del primo dio. Ciononostante, occorre altresì segnalare che in alcuni passi sembra essere lo stesso Numenio ad attribuire al Bene una dimensione di ulteriorità rispetto all'intelligibile.

Abbiamo visto, tuttavia, che il Bene per Numenio non può essere considerato totalmente trascendente come per i neoplatonici che considerano il primo principio come posto al di là della dimensione intelligibile. Per Numenio la dimensione intelligibile è identificata *in primis* con il Bene, ma anche con il dio demiurgo, che rappresenta l'intelligibile nella forma determinata delle singole idee, quindi in una forma in un certo senso non originaria come quella del primo dio. In considerazione di ciò, allora, è possibile comprendere perché in alcuni casi Numenio si riferisce al Bene come elemento al di là dell'essenza e inconoscibile: la sua natura è l'originaria forma di intelligibilità e, di conseguenza, il Bene risulta in qualche modo determinato ontologicamente. D'altra parte, proprio in considerazione della sua originarietà e trascendenza Numenio non lo identifica con il demiurgo, come alcuni altri interpreti medioplatonici avevano fatto, ma separa nettamente i due concetti.

Il primo dio, dunque, è totalmente al di là di ogni tipo di azione cosmopoietica e quindi non partecipa in alcun modo alla formazione del mondo; per questo motivo 'delega' il demiurgo, il quale agisce direttamente sulla materia. Il demiurgo, da un punto di vista ontologico, rappresenta le Idee intese come principi causali 'attivi', la cui essenza non si trova avulsa da un'azione causale, ma ne è parte integrante. Sulla base di ciò, il Bene secondo Numenio è un principio ontologico unitario e determinato, che è sconosciuto ai più, ma tuttavia conoscibile (seppur non da tutti gli uomini) in quanto caratterizzato da una forma di intellesione originaria. Così, anche la conoscenza del Bene non è un'effettiva assimilazione a esso, quanto piuttosto una conoscenza di tipo razionale e noetico.

Diversamente, l'Uno di Plotino sussiste come principio al di là dell'essere e del pensiero, mentre l'Essere in senso autentico appartiene al *Nous*. L'Uno-Bene, pertanto, deve necessariamente avere un carattere che trascende l'Intelletto, proprio perché ne è causa e fondamento. Di conseguenza,

Plotino può parlare esplicitamente di un ambito di realtà che si trova a un livello causativo superiore rispetto all'intelligibile. La differenza sostanziale tra l'Uno plotiniano e il Bene di Numenio consiste nel fatto che il primo principio del filosofo neoplatonico viene meno a ogni tentativo di definizione concettuale e di determinazione ontologica.

4. Plotino e l'esegesi di Tim. 39E 7-9: Enn. III.9 [13], 1

Nel presente paragrafo analizzeremo, in particolare, l'interpretazione plotiniana del passo 39e 7-9 del *Timeo* e le relative implicazioni teoretiche e filosofiche. All'inizio di questo capitolo abbiamo accennato a come questa pagina del *Timeo* sia all'origine del cosiddetto problema delle 'idee come pensieri di dio', ossia della relazione che esiste tra l'intelletto divino e i contenuti intelligibili del suo pensiero. Plotino propone un'interpretazione per molti aspetti profondamente diversi da quella della tradizione platonica precedente.

Come detto, Platone introduce la questione del rapporto tra l'intelletto e il demiurgo nel passo 39e 7-9, che nel contesto del racconto di Timeo descrive un aspetto del processo cosmogonico: il demiurgo ha dato vita al cosmo avendo come riferimento il modello intelligibile e ha plasmato l'Anima. Scrive Platone:

Come, dunque, l'intelletto vede le specie che si trovano in ciò che è propriamente il vivente di quale natura e quante ve ne siano, tali e tante egli pensò che dovesse averne anche questo mondo⁶⁷⁸.

La prospettiva entro la quale Platone presenta questo aspetto del processo cosmogonico è una sorta di ricapitolazione delle entità metafisiche coinvolte nella plasmazione del cosmo. Platone presenta l'azione dell'intelletto demiurgico paragonandola a quella di un comune artigiano, ossia come un'entità che contempla il modello per poi mettere in pratica la sua arte. L'obiettivo del demiurgo è di dare forma a un cosmo quanto più possibile simile al modello, cercando quindi di riprodurre l'ordine cosmico nella maniera più fedele possibile. Il modello intelligibile è identificato con *ciò che è vivente (ho esti zoon)*, che rispecchia la natura dinamica dell'essere così come descritta nel *Sofista*⁶⁷⁹. L'intelletto *contempla (kathora)* il paradigma ed è demiurgo in quanto è colui che *ha pensato (dianoethe)* a comporre il mondo. L'utilizzo del verbo *dianoemai*, qui all'aoristo, rappresenta il cuore dell'intera diatriba relativa all'esegesi di questo passo. Nel contesto del dialogo questa espressione non risulta problematica, poiché Platone intende descrivere l'attività del demiurgo come il pensare in vista di un fine; per questo motivo il pensiero discorsivo è un'attività razionale compatibile con l'azione del demiurgo così come la intende Platone.

⁶⁷⁸ *Tim.* 39e 7-9: ἥτερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῶ ὅ ἐστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. Trad. it. a c. di FRONTEROTTA, *Platone, Timeo* cit.

⁶⁷⁹ Su questo problematico passo platonico e per un confronto con il *Timeo* cf. F. FERRARI, *L'Anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo 30 C-31 A*, in Logon didonai. *La filosofia come esercizio del rendere ragione*. Studi in onore di Giovanni Casertano, a c. di L. Palumbo, Napoli 2012, pp. 601-613 e F. FRONTEROTTA, *Panteles zōion e pantelōs on: Vita, anima e movimento intelligibile nel Timeo (e nel Sofista)*, in *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, ed. by C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinka, Leiden 2020, pp. 49-69.

Se si prende in considerazione il testo platonico, si deve concludere che Timeo non si riferisce a entità separate: l'Intelletto che contempla e il demiurgo che pianifica la sua opera non sono entità differenziate, ma si tratta di due aspetti di un medesimo atto di pensiero che prevede tanto la contemplazione 'passivo-ricettiva' nei confronti del modello, tanto la componente 'attiva' del pensiero discorsivo. Il demiurgo appare, dunque, come un dio che ha la capacità di agire mediante il ragionamento e che figura, di conseguenza, come causa⁶⁸⁰. Oltre alla questione relativa a come interpretare la figura del demiurgo, anche l'utilizzo dei verbi *kathorao* e *dianoemai* sembra apparire problematica nell'ambito dell'esegesi di questo passo. Alla luce di tali considerazioni, mi sembra plausibile affermare che nel *Timeo* il modo in cui viene presentata la contemplazione del paradigma da parte del demiurgo porta a intendere il demiurgo come un artigiano divino.

Ben diversa appare invece la questione quando ci si riferisce all'esegesi del passo in questione nel corso della tradizione platonica, che ha dato vita a un notevole numero di interpretazioni differenti da parte degli interpreti antichi. Ai fini della nostra ricerca, analizzeremo ora l'interpretazione plotiniana di *Tim.* 39e 7-9 e, in un secondo momento, cercheremo di chiarire quale problema essa implichi nella delineazione della figura del demiurgo all'interno delle *Enneadi*. Come è noto, Plotino cita direttamente il *Timeo* in diversi punti della sua opera, al fine di dimostrare la concordanza del testo platonico con la propria interpretazione. Uno dei passi fondamentali si trova nel secondo trattato *Sui generi dell'essere*:

Diceva anche Platone, per via di enigma: come «l'intelletto contempla le idee che sono nel vivente totale, quali e quante ve ne sono...». Per cui anche l'Anima successiva all'intelletto, che in quanto Anima ha in sé le idee⁶⁸¹, tuttavia le contempla meglio in ciò che è prima di lei. E l'intelletto nostro, che pure ha le idee, meglio le vede in ciò che lo precede: in se stesso vede e basta, in ciò che è prima di lui vede anche che vede. Il quale intelletto, di cui diciamo che vede, non è scisso da ciò che è prima di lui, e in quanto proviene dall'intelletto, in quanto è quei molti dall'uno ed ha insieme a sé la natura del diverso, viene ad essere uno — molti. L'Intelletto essendo uno e molti, produce anche i molti intelletti, per siffatta necessità⁶⁸².

⁶⁸⁰ Cf. KARFIK, *Que fait et qui est le démiurge* cit., p. 132. Questa concezione del demiurgo come entità metafisica effettiva è in controtendenza con quanto sostengono alcuni studiosi, come ad esempio Ferrari, per il quale il demiurgo è una metafora adottata strategicamente da Platone per descrivere la causalità efficiente delle idee sul cosmo. Cf. F. FERRARI, *El 'mito' del demiurgo y la interpretación del Timeo*, in «Cuadernos de filosofía» 60 (2013), pp. 5-16.

⁶⁸¹ Con 'idee' mantengo la traduzione italiana, mentre ARMSTRONG, *Plotinus*, VI cit. e GERSON *ET AL.*, *Enneads* cit. traducono con *forms*.

⁶⁸² *Enn.* VI.2 [43], 22, 1-12: Καὶ ἠνυγμένως Πλάτωνι τὸ ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ παντελεῖ ζῳῷ οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι καθορᾷ. ἐπεὶ καὶ ψυχὴ μετὰ νοῦν, καθόσον ψυχὴ ἔχουσα ἐν αὐτῇ, ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς βέλτιον καθορᾷ· καὶ ὁ νοῦς ἡμῶν ἔχων ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ βέλτιον καθορᾷ· ἐν μὲν γὰρ αὐτῷ καθορᾷ μόνον, ἐν δὲ τῷ πρὸ αὐτοῦ καὶ καθορᾷ ὅτι καθορᾷ. ὁ δὲ νοῦς οὗτος, ὃν φαμεν καθορᾷν, οὐκ ἀπαλλαγείς τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ὢν, ἅτε ὢν ἐξ ἐνὸς πολλὰ καὶ τὴν τοῦ θατέρου φύσιν συνοῦσαν ἔχων, εἷς πολλὰ γίνεται. εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ ἐξ ἀνάγκης τῆς τοιαύτης. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

Plotino esordisce ammettendo una certa difficoltà nel comprendere il passo platonico riconducibile allo stile enigmatico con cui l'autore dei dialoghi espone le sue dottrine in alcuni passaggi dei dialoghi⁶⁸³, come abbiamo sottolineato nel capitolo II del presente lavoro. Proprio in considerazione del fatto che Platone in alcuni casi si esprime in maniera allusiva, Plotino cerca di chiarire il reale significato del testo platonico.

In primo luogo, Plotino analizza l'Anima che, in quanto ipostasi, è connessa all'Intelletto mediante un rapporto di dipendenza causale: proprio perché essa lo contempla in quanto realtà superiore, essa riceve parte della sua natura intelligibile. Per questo motivo l'Anima si rivolge a ciò che le è ontologicamente superiore, che non può che essere il *Nous*, che in questo contesto rappresenta il modello verso cui l'Anima è orientata. Plotino allarga inoltre l'ambito della sua interpretazione chiamando in causa anche l'anima individuale dell'uomo, sostenendo infatti che una parte di essa rimane perennemente in contatto con l'intelligibile⁶⁸⁴.

Un altro passo particolarmente significativo per comprendere il senso dell'interpretazione plotiniana del *Timeo* è contenuto nel trattato V 9 [5] e ha per oggetto l'identificazione del paradigma con l'Intelletto. Questo concetto non viene espresso in maniera del tutto esplicita da Plotino, ma dal passo in questione appare piuttosto chiaro come il contesto di riferimento sia il *Timeo* alla luce del quale Plotino intende mostrare la coincidenza tra l'Intelletto e le idee:

Quali sono, dunque, le cose che esistono nell'unità dell'intelletto, e che noi dividiamo pensandole? È pur necessario toglierle dal loro stato di quiete, come quando di tutta una scienza si esaminano le singole parti. Poiché questo universo è un essere vivente che contiene tutti i vari esseri viventi⁶⁸⁵ e deriva da altro sia l'essere sia il suo essere determinato, e dato che la fonte da cui deriva è rintracciabile nell'intelletto, è necessario che l'archetipo del tutto sia nell'intelletto, e che questo Intelletto sia un universo intelligibile, che è, come dice Platone, «nel vero essere vivente»⁶⁸⁶.

⁶⁸³ Cf. *supra*, Cap. II, § 1

⁶⁸⁴ Si tratta della celebre dottrina dell'«Anima non discesa», in base alla quale una componente dell'Anima rimane ancorata all'intelligibile. In questo modo Plotino rende conto della fondamentale connessione originaria tra l'anima individuale e il mondo intelligibile. Cf. CHIARADONNA, *Plotino* cit., pp. 81-87 e la bibliografia ivi citata.

⁶⁸⁵ Il riferimento qui è a *Tim.* 33b 2-3.

⁶⁸⁶ *Enn.* V.9 [5], 9, 1-9: Τίνα οὖν ἐστί τὰ ἐν ἐνὶ νοῦ, ἃ νοοῦντες μερίζομεν ἡμεῖς; δεῖ γὰρ αὐτὰ ἡρεμοῦντα προφέρειν, οἷον ἐξ ἐπιστήμης ἐν ἐνὶ οὔσης ἐπιθεωρεῖν τὰ ἐνόητα. κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῶου περιεκτικοῦ ζῶων ἀπάντων καὶ παρ' ἄλλου ἔχοντος τὸ εἶναι καὶ τοιῶδε εἶναι, παρ' οὗ δὲ ἐστὶν εἰς νοῦν ἀναγομένου, ἀναγκαῖον καὶ ἐν νοῦ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησὶν ὁ Πλάτων «ἐν τῷ ὄ ἐστι ζῶον». Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi*, cit., leggermente modificata. Si vedano, inoltre, le considerazioni BRISSON-PRADEAU, *Plotin. Traités 1-6* cit. (alla nota 70) p. 454.

Plotino analizza la natura dell'Intelletto al fine di delinearne i caratteri metafisici. In primo luogo, egli si chiede quali siano gli elementi che lo compongono e che la nostra ragione distingue: Plotino usa pertanto il verbo *merizo* proprio per alludere alla scomposizione in parti di un'unità originaria. Poiché il *Nous* nella prospettiva plotiniana rappresenta la sfera più alta dell'essere, esso è caratterizzato da una forma di pensiero intuitivo e, sotto il profilo ontologico, dalla totalità delle idee. In quest'ottica, il paradigma intelligibile che il demiurgo contempla nel *Timeo* corrisponde per Plotino al *Nous*. La divisione non è effettiva, nel senso di un'effettiva divisibilità dell'Intelletto, in considerazione del fatto che il *Nous* è unità di pensante e pensato; d'altra parte, nell'ottica plotiniana, le singole idee 'compongono' l'Intelletto nel suo insieme. Il riferimento allo stato di quiete è con ogni probabilità da ricondurre ai generi sommi del *Sofista*.

Nella seconda parte del passo (11.3-9) Plotino si sofferma nel descrivere la relazione di dipendenza ontologica che sussiste tra il mondo fenomenico e il suo modello. Infatti, sulla falsariga del *Timeo*, Plotino riconosce al mondo sensibile lo *status* di copia del mondo intelligibile⁶⁸⁷. All'universo intelligibile viene riconosciuto il ruolo di fondamento ontologico del mondo fenomenico, per questa ragione Plotino può opportunamente distinguere tra un *kosmos* sensibile e un *kosmos noetos*, mettendo in evidenza il rapporto di somiglianza/ dipendenza, ovvero di subordinazione e asimmetria ontologica tra modello e copia. Tuttavia, proprio sulla base di queste considerazioni, Plotino può riconoscere all'universo intelligibile il ruolo di causa in senso autentico.

Sebbene Plotino, in questo contesto, non utilizzi espressamente il termine *aitia/ aition*, egli afferma che l'universo intelligibile è l'archetipo (*archetypon*) di questo mondo e, in tal senso, esso ha il ruolo di causalità demiurgica poiché è il modello intelligibile che corrisponde al *vivente* del *Timeo*. Sulla base dell'interpretazione metaforica del *Timeo*, risulta che la funzione archetipale del *kosmos noetos* corrisponde al demiurgo che è la causa paradigmatica del mondo sensibile, mentre la funzione 'operativa' è invece propria dell'Anima:

Dunque, le figure sono nel vivente in quanto è vivente?⁶⁸⁸ Oppure sono prima di tutto nell'intelletto, per cui di certo nel vivente. E se il vivente abbracciava l'intelletto, sono in primo luogo nel vivente; se, invece, l'intelletto viene prima nell'ordine, allora sono nell'intelletto. Ma se nel vivente totale ci sono anche anime, allora l'intelletto è primo. Dice Platone che «l'intelletto vede le cose che sono nel vivente totale». Sicché, se vede, viene dopo. Oppure è possibile che il

⁶⁸⁷ Questa è una delle tesi centrali che Plotino utilizza anche contro la visione gnostica del cosmo. Per gli gnostici, il mondo è il prodotto corrotto di un demiurgo malvagio, mentre per Plotino esso è il risultato dell'azione causale degli intelligibili. Di conseguenza, benché non sia ovviamente dotato della perfezione ontologica dell'intelligibile, anche il cosmo ha in un certo senso una sua forma di bellezza e di perfezione, nella misura in cui esso si determina come il miglior prodotto possibile delle cause intelligibili.

⁶⁸⁸ Plotino si riferisce alla figura geometrica (*schema*). In questo trattato viene analizzata la posizione ontologica delle figure all'interno dell'Intelletto.

fatto che l'intelletto vede sia stato detto nel senso che nella visione si realizza l'esistenza. Non ce n'è, infatti, un altro, ma tutto è uno e l'intellezione (*noesis*) tiene la pura sfera, mentre il vivente la sfera del vivente⁶⁸⁹.

Plotino si sofferma sul rapporto che sussiste tra l'Intelletto e il vivente, interrogandosi su quale possa essere la relazione tra il vivente e l'Intelletto e se vi possa essere una condizione di priorità ontologica tra le due realtà in questione. Tuttavia, come abbiamo visto già in precedenza, il vivente e il *Nous* non sono due realtà differenziate: il mondo eidetico è infatti caratterizzato da un'intrinseca dinamicità che fa in modo che la natura dell'Intelletto si identifichi con quella del vivente intelligibile. Per questa ragione, le domande di Plotino hanno solo una valenza retorica e sono funzionali a descrivere la realtà eidetica come identità di essere, pensiero e vita⁶⁹⁰. Nell'ambito dell'interpretazione del passo 39e 7-9 del *Timeo*, Plotino non distingue le entità menzionate da Platone: l'Intelletto che contempla, il vivente e il demiurgo finiscono per essere elementi che vengono sostanzialmente identificati nell'ambito dell'ipostasi del *Nous*.

Tuttavia, nel trattato III.9 [13], 1 si trova una particolare interpretazione del passo platonico in questione: tale interpretazione, da un lato sembra, rafforzare l'ipotesi della presente ricerca in merito alla natura duplice del demiurgo, dall'altro, suggerisce un significativo punto di contatto tra il pensiero di Plotino e quello di Numenio di Apamea. In effetti, in tale testo, viene proposta un'interpretazione del passo 39e sgg. del *Timeo* che per certi versi non sembra del tutto compatibile con l'interpretazione metaforica plotiniana.

Il trattato III.9 [13], 1 intitolato *Considerazioni varie*, affronta temi metafisici di carattere generale. Al suo interno, Plotino affronta in particolare la dottrina 'dei tre intelletti', in modo simile alla trattazione che abbiamo affrontato nel paragrafo precedente a proposito della critica al pensiero gnostico. Il primo passo che intendo analizzare costituisce l'*incipit* del trattato e corrisponde alla citazione diretta di *Tim.* 39e 7-9 di cui Plotino propone la sua esegesi:

«L'Intelletto — dice Platone — vede le idee che sono presenti nel vero essere vivente»; poi il Demiurgo, continua, «pensò (*dienoethe*) che ciò che l'Intelletto vede nel vero essere vivente lo avesse anche questo universo». Vuole dunque sostenere che le idee esistono prima dell'Intelletto, e che l'Intelletto le pensa quando già esistono? Per prima cosa dobbiamo indagare se quello,

⁶⁸⁹ *Enn.* VI.6 [34], 17, 34-43: ἀλλ' οὖν ἐν τῷ ζῶνι καθ' ὃ ζῶν; ἢ ἐν τῷ νῷ πρότερον· ἔστι μὲν γὰρ ἐν τῷ ζῶνι· εἰ μὲν οὖν τὸ ζῶν περιεκτικὸν ἦν τοῦ νοῦ, ἐν τῷ ζῶνι πρότως, εἰ δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῷ. ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ζῶνι τῷ παντελεῖ καὶ ψυχῆι, πρότερος νοῦς. ἀλλὰ νοῦς φησὶν ὅσα ὀρᾶ ἐν τῷ παντελεῖ ζῶνι· εἰ οὖν ὀρᾶ, ὕστερος. Ἡ δυνατὸν τὸ «ὀρᾶ» οὕτως εἰρησθαι, ὡς ἐν τῇ ὀράσει τῆς ὑποστάσεως γινομένης· οὐ γὰρ ἄλλος, ἀλλὰ πάντα ἓν, καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὸν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῶν ζῶου σφαῖραν. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, Plotino, *Enneadi*, cit., con alcune modifiche.

⁶⁹⁰ Cf. LO CASTO, Teleia Zoe cit., *passim*.

voglio dire l'essere vivente, non è l'Intelletto ma qualcosa di diverso dall'Intelletto; ciò che contempla è infatti Intelletto. Il vivente stesso, pertanto, non è Intelletto, ma lo chiameremo piuttosto intelligibile, e diremo che l'Intelletto ha fuori di sé la realtà che contempla. Possiede quindi immagini, e non le cose vere, sempre che le vere realtà siano lì. Perché è là, dice Platone, che si trova anche la verità, nell'Essere, dove ogni cosa è in sé⁶⁹¹.

Come anticipato in precedenza, l'interpretazione fornita da Plotino in questo trattato appare piuttosto differente rispetto ai passi precedentemente considerati. Dopo la citazione di Platone, Plotino introduce la sua trattazione con un'interrogativa diretta volta a chiarire il problema della relazione tra l'Intelletto e l'intelligibile, vale a dire tra il pensante e il pensato: egli si chiede se questa contemplazione del paradigma da parte dell'Intelletto alluda a un'effettiva separazione tra i due ambiti, oppure se i due termini debbano identificarsi⁶⁹². Se infatti l'Intelletto è colui che contempla (*to theomenon*), cosa sarà il vivente in sé – si domanda Plotino - ovvero qual è l'oggetto proprio della contemplazione? Plotino spiega che il paradigma può anche essere definito intelligibile (*noeton*) in virtù del fatto che in questo caso egli sta parlando non della componente intellettuale attiva, ma di quella che è oggetto di contemplazione; in altre parole, Plotino distingue qui l'intelletto che contempla e l'oggetto della sua intelligenza⁶⁹³.

Alla luce di queste premesse, resta da comprendere qual sia il ruolo del demiurgo in questo passo delle *Enneadi*. Plotino sembra affidarsi a una esegesi letterale del testo, contrariamente a quanto si è visto in precedenza a proposito dell'interpretazione metaforica. Se da un lato, infatti, egli cerca di chiarire qual sia il rapporto tra l'Intelletto e l'intelligibile, dall'altro separa il demiurgo dalla componente noetica. Al demiurgo, infatti, viene associato il verbo *dianoemai* che abbiamo visto qualificare una forma di pensiero discorsivo, che allude all'operare in vista di un fine. Se nell'ottica platonica l'accostamento di una razionalità discorsiva al demiurgo rientra nell'ambito del contesto generale della cosmogenesi, in Plotino questa operazione appare decisamente più problematica.

⁶⁹¹ *Enn.* III.9 [13], 1, 1-11: Νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ιδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον· εἴτα διενόηθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον, καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν. Οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν; Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῶον, ζητητέον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ· τὸ γὰρ θεώμενον νοῦς· τὸ τοίνυν ζῶον αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ ἃ ὁρᾷ ἔχειν. Εἶδωλα ἄρα καὶ οὐ τάληθῆ ἔχει, εἰ ἐκεῖ τάληθῆ. Ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειάν φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὗ αὐτὸ ἕκαστον. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. La traduzione è stata qui leggermente modificata. Al posto di *concepi il proposito*, con cui viene tradotto l'aoristo *dienoethe* ho preferito una formula più generica, traducendo *dienoethe* con *pensò* seguendo la traduzione Reale, *Plotino, Enneadi* cit., p. 416; sulla stessa linea anche HALFWABEN, *Geist und Selbstbewußtein* cit., p. 39: *plante*. Va precisato che il *pensare*, in questo caso, si riferisce al pensiero discorsivo, come vedremo meglio in seguito. Non concordo dunque con Faggini, *Enneadi*, che traduce troppo marcatamente con *ha riflettuto*. Cf. inoltre, ARMSTRONG, *Plotinus*, III, cit., p. 407 che traduce *planned*, mentre GERSON ET AL. *The Enneads* cit. rendono la formula al presente (*plans*).

⁶⁹² Il trattato in oggetto appartiene alla prima fase della produzione plotiniana. In questa fase Plotino sta probabilmente ancora cercando di consolidare gli elementi centrali della sua filosofia.

⁶⁹³ Nel prosieguo del trattato Plotino chiarisce come la separazione tra pensante e pensato non rappresenti un dualismo irriducibile all'interno del *Nous*, che è infatti uni-molteplice.

Il problema riguarda sostanzialmente il fatto che il demiurgo plotiniano corrisponde *prima facie* al *Nous*, mentre l'azione cosmopoietica è propria dell'Anima. Tuttavia, Plotino in questo passo identifica esplicitamente il demiurgo con un terzo elemento, che sembra venire distinto dall'autentica natura dell'intelligibile (cioè il *Nous*) ed esplicitamente ricondotto alla natura dell'Anima. In definitiva, Plotino sembrerebbe, dunque, sostenere una posizione per certi versi assai diversa rispetto a quella sostenuta negli altri passi che abbiamo precedentemente considerato. In essi, infatti, Plotino distingue una natura paradigmatica e una propriamente cosmopoietica e produttrice del processo demiurgico; egli, tuttavia, diversamente da quanto emerge dal passo ora in questione, non afferma mai esplicitamente che il demiurgo sia qualcosa di diverso dall'Intelletto. La questione sembra farsi ancora più articolata e complessa nel prosieguo del trattato, in cui Plotino aggiunge altri elementi alla sua analisi del rapporto tra Intelletto e intelligibile:

Ora, quand'anche le due cose siano diverse, non sono separate tra loro se non per il fatto di essere diverse. Nulla, poi, in quella espressione vieta che siano entrambe una cosa sola, e che si possano distinguere mentalmente soltanto nel senso che una è intelligibile, l'altra intelligente. Perché Platone non dice affatto che quello che l'Intelletto contempla si trova in qualcosa di diverso, ma che è in lui, dal momento che possiede l'intelligibile in se stesso. Nulla vieta quest'altra soluzione: l'intelligibile è anche un Intelletto in quiete, in unità e in riposo (*en stasei kai enoti kai esuchia*), mentre la natura dell'Intelletto che guarda quell'Intelletto che permane in se stesso è una qualche attività che deriva da questo e che lo guarda (*orontos*); e guardandolo è come un Intelletto di quello, poiché lo pensa; ma pensandolo è anche intelletto e intelligibile in modo diverso, per imitazione (*to memimesthai*). Era dunque questo *ciò che aveva pensato* (*to dianoethen*): creare in questo universo i quattro generi di viventi che vede lassù. Per la verità, sembra che Platone tenga, in modo velato, distinto dai due *colui che pensa*. Ad altri parrà invece che i tre siano un'unica cosa: l'essere vivente in sé, l'Intelletto, il *ciò che pensa*. Come in molti altri casi, secondo la diversità delle premesse, ognuno intende 'essere tre' a modo suo⁶⁹⁴.

La riflessione di Plotino verte su diverse interpretazioni di *Tim.* 39e 7-9 che egli analizza in maniera critica, cercando di dimostrare come la sua tesi dell'identità di intelligibile e Intelletto sia la corretta interpretazione del dialogo platonico. In primo luogo, Plotino spiega in che senso e in che misura

⁶⁹⁴ *Enn.* III.9 [13], 1, 11-26: "Ἡ, κὰν ἕτερον ἐκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ' ἢ μόνον τῷ ἕτερα. Ἐπειτα οὐδὲν κωλύει ὅσον ἐπὶ τῷ λεγόμενῳ ἔν εἶναι ἄμφο, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει, εἴπερ μόνον ὡς ὄν τὸ μὲν νοητόν, τὸ δὲ νοῦν· ὁ γὰρ καθορᾷ οὐ φησιν ἐν ἑτέρῳ πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ νοητόν ἔχειν. Ἡ τὸ μὲν νοητόν οὐδὲν κωλύει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἐνόητι καὶ ἡσυχίᾳ, τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὄρῳτος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκεῖνου, ἢ ὄρᾳ ἐκεῖνον· ὄρῳντα δὲ ἐκεῖνον οἶον [ἐκεῖνον] εἶναι νοῦν ἐκεῖνου, ὅτι νοεῖ ἐκεῖνον· νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμμηῆσθαι. Τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ «διανοηθέν», ἃ ἐκεῖ ὄρᾳ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι ζῴων γένη τέσσαρα. Δοκεῖ γε μὴν τὸ διανοοῦμενον ἐπικεκρυμμένως ἕτερον ἐκεῖνων τῶν δύο ποιεῖν. Ἄλλοις δὲ δόξει τὰ τρία ἔν εἶναι, τὸ ζῴων αὐτὸ ὃ ἐστίν, ὁ νοῦς, τὸ διανοοῦμενον. Ἡ, ὡσπερ ἐν πολλοῖς, προτεινῶν ἄλλως, ὁ δὲ ἄλλως νοεῖ τρία εἶναι. Trad. it. a c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit.

l'Intelletto e l'intelligibile non possano dirsi *separati (choris)*: essi non sono separati dal punto di vista metafisico, poiché l'Intelletto è tutt'uno con i suoi oggetti, in considerazione del fatto che la natura autentica del *Nous* è costitutivamente uni-molteplice. Plotino sottolinea infatti come, sebbene il *Nous* risulti in sé unitario, sia tuttavia possibile distinguere tra una componente intelligente (*noesis*) e una intelligibile (*noeton*). Tuttavia, precisa Plotino, il significato del passo platonico non allude a una effettiva separazione, poiché l'Intelletto contiene in se stesso i propri pensieri.

Plotino sembra tuttavia ritenere plausibile anche un'altra interpretazione. Egli accenna a un duplice modo di intendere l'intelletto: il primo come intelletto in riposo, che si identifica con l'intelligibile e un secondo intelletto avente un ruolo contemplativo, attivo e produttivo. Secondo Plotino questa differenziazione renderebbe plausibile un'interpretazione sostanzialmente letterale del testo platonico, che sembra apparentemente distinguere il pensante dal suo oggetto. Questa esegesi di *Tim.* 39e 7-9 sembra riconducibile a quella di Numenio, in particolare ai fr. 21 e 22. L'interpretazione plotiniana della concezione di Numenio (quella che abbiamo definito 'dottrina della *proschresis*') sembra in effetti andare nella direzione di un'esegesi letterale del dialogo platonico: l'intelletto che contempla è in un certo senso il demiurgo, ovvero il secondo dio che contempla il Bene o primo intelletto (che è invece in riposo). Di conseguenza il secondo dio è l'intelletto 'attivo' non in riposo, che contempla il paradigma originario e che, attraverso la sua componente dianoetica (il terzo dio), mette in atto anche una forma di intelletto discorsivo. L'elemento più problematico, nell'ottica della concezione plotiniana del *Nous*, è rappresentato da questa distinzione fra tre diversi intelletti: il secondo contempla il primo e riproduce l'intelligibile a un livello inferiore, mentre il terzo, in quanto pensa discorsivamente, è deputato all'ordine cosmico. L'ipotesi plotiniana è che nella 'dottrina dei tre intelletti' esista una componente intellettuale/paradigmatica, una contemplativo-attiva e un terzo elemento che è ciò che pensa in modo discorsivo. Questa dottrina, che come abbiamo visto sembra riferirsi a quella numeniana dei 'tre intelletti' sembra in qualche modo essere richiamata da Plotino nella sua prospettiva ipostatica.

La posizione di Plotino appare sostanzialmente chiara: non è possibile ammettere un Intelletto che sia separato dall'intelligibile: pensante e pensato, nella concezione plotiniana del *Nous* quale *uno-molti*, non sono elementi distinti ed effettivamente separati. Essi costituiscono un'identità dinamica e relazionale.

Alla luce di quanto detto, sebbene dal punto di vista testuale le analogie con Numenio non sembrino essere così esplicite ed evidenti, in quanto il filosofo di Apamea non viene esplicitamente citato da Plotino, non c'è dubbio che sia possibile individuare una continuità dottrinale o, quantomeno, il fatto che tesi riconducibili a Numenio siano state discusse e rielaborate da Plotino. Come detto, nel caso dell'ultimo passo preso in esame il riferimento è probabilmente alla dottrina

della *proschresis* che compare nel fr. 22. Il collegamento tra i tre intelletti, che nella prospettiva di Numenio si traduce in una differenziazione anche del ruolo causale tra i vari livelli onto-teologici, corrisponde alla distinzione tra il Bene, il demiurgo e il terzo dio. In particolare, Plotino sembra riprendere e rielaborare soprattutto la concezione del terzo intelletto, che nella prospettiva di Numenio corrisponde al demiurgo collegato alla materia e generatore del cosmo: esso è qui concepito da Plotino come un intelletto ‘esterno’, che non si identifica né con il paradigma né con il suo aspetto intellettivo.

Come detto, Plotino non menziona l’autore che potrebbe aver sostenuto le tesi filosofiche indicate nel passo. È anche plausibile che oltre a Numenio, l’identificazione dell’Intelletto autentico e originario, dell’essere [separato dall’Intelletto???) e dell’intelletto ‘produttivo’ sia riconducibile alla dottrina, che con ogni probabilità circolava anche all’interno della Scuola di Plotino, del suo allievo Gentiliano Amelio. Secondo la dottrina di Amelio, il vertice del reale è costituito da un primo principio assolutamente originario, seguito da una triade intellettiva che svolge anche le funzioni demiurgiche. La dottrina ameliana sembra quindi porsi – per così dire – ‘a metà strada’ tra la triade intellettiva di Numenio e la concezione plotiniana del *Nous*⁶⁹⁵.

⁶⁹⁵ Di Amelio si conosce, purtroppo, molto poco. Le parziali notizie sulla sua vita ci vengono dalla *Vita Plotini*, mentre della sua dottrina siamo informati principalmente da Proclo, il quale si riferisce al ‘nobile Amelio’ in particolare in alcuni passaggi del *Commento al Timeo* e della *Teologia platonica*. Sappiamo infatti che egli fu allievo di Plotino, ma fu molto influenzato anche dalla dottrina di Numenio. Di conseguenza, è particolarmente problematico stabilire in che misura la sua dottrina risentisse dell’influsso di ciascuno dei due autori. Il cuore della dottrina metafisica di Amelio consiste nella concezione di tre Intelletti, che corrispondono ad altrettanti demiurghi. Le varie ipotesi interpretative sulla metafisica di Amelio di Jules Simon, Étienne Vacherot ed Eduard Zeller sono discusse in un importante contributo di Massagli. Cf. M. MASSAGLI, *Amelio neoplatonico e la metafisica del Nous*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 74.2, [pp. 225-243], pp. 225-228. Lo studioso analizza le varie posizioni e ritiene insostenibile in particolare la tesi di Simon, secondo il quale Amelio avrebbe sostenuto l’esistenza di tre Intelletti che, a loro volta, sarebbero stati suddivisi in tre demiurghi, per un totale di nove livelli ipostatici. Secondo Massagli, questa ipotesi di Simon non soltanto è debole dal punto di vista testuale, ma è anche storicamente insostenibile, poiché non si trova traccia né dal punto di vista storico né filosofico di un possibile riferimento a una dottrina che prevede una gerarchia così complessa di entità metafisiche intermedie che sarà invece molto diffusa nel Neoplatonismo tardo. La tesi dello studioso italiano, invece, verte sul fatto che Amelio sarebbe stato filosoficamente molto più vicino a Plotino che non a Numenio: quindi una moltiplicazione di ipostasi sarebbe stata una frattura troppo grande nei confronti del maestro. Secondo Massagli, Amelio avrebbe invece sostenuto una triplice natura del *Nous*: non quindi tre intelletti separati, ma tre diverse funzioni o aspetti di un’unica ipostasi. Stando a quanto riporta Proclo, la dottrina di Amelio prende le mosse da *Tim.* 39e7-9; cf. PROCLO. *In Tim.* III. 18-23: «Amelio, orbene, introduce la triade degli intelletti demiurgici (*triada ton demiourgikon noon*) soprattutto partendo da queste parole, chiamando il primo ‘colui che è’ dall’espressione ‘colui che è vivente’, il secondo ‘colui che contiene’ dall’espressione ‘che si trovano in lui’, il terzo ‘colui che contempla’ dall’espressione ‘contemplare’» (trad. Massagli, leggermente modificata). Secondo lo studioso italiano, si può giungere alla conclusione che per Amelio gli intelletti demiurgici fossero unitari: «tutti sono uno e uno è tutti» (cf. p. 229). Parimenti al contributo di Massagli, vale la pena citare il fondamentale saggio di Kevin Corrigan, che dedica un’ampia sezione ad Amelio: cf. K. CORRIGAN, *Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal*, in «ANRW», Band II 36.2, [pp. 975-993], pp. 975-984. Anche Corrigan nella sua argomentazione prende le mosse da un confronto con la letteratura e, pur condividendo le conclusioni e la tesi di Massagli, ne amplia la prospettiva. Mentre lo studioso italiano si limita a prendere in considerazione il trattato 13 delle *Enneadi*, Corrigan si propone di analizzare la prospettiva ameliana alla luce di altri passi dell’opera plotiniana. La conclusione a cui perviene Corrigan è sostanzialmente quella di una dipendenza di Amelio dalla dottrina di Plotino (ridimensionando, quindi, il ruolo di Numenio nell’elaborazione filosofica ameliana). Anche la questione dell’Uno è argomento complesso, poiché non emerge con sufficiente chiarezza dai frammenti se Amelio ammettesse un principio primo al di sopra della triade intellettiva. Sia Massagli che Brisson argomentano a favore di una posizione da parte di Amelio che prevede la presenza dell’Uno come primo principio sulla base di un’analogia con il pensiero di Teodoro di Asine il quale ammetteva l’esistenza dell’Uno. Cf. MASSAGLI, *Amelio neoplatonico* cit., p. 238 sgg. e L. BRISSON, *Amélius: Sa vie, son œuvre, son doctrine, son style*, in «ANRW», Band II 36.2, [pp. 793-860], pp. 831-

Dopo aver analizzato le altre prospettive esegetiche, che, come visto, sono verosimilmente riconducibili a Numenio e ad Amelio, Plotino avanza la sua ipotesi interpretativa in merito al terzo intelletto chiamato in causa da Timeo:

Dei primi due si è detto [*scil.* Intelletto e intelligibile], ma che cos'è il terzo, quello che *ha pensato* di fabbricare da sé, produrre e ripartire le cose viste dall'Intelletto nel vivente? In un certo senso è possibile che a dividere sia stato l'Intelletto, ma in un altro senso non è possibile: in quanto le cose divise derivano da lui, l'Intelletto è ciò che divide; ma in quanto lui stesso permane indiviso, mentre divise sono le cose che da lui derivano — queste sono anime —, l'autrice della divisione in molte anime è l'Anima. Per questo Platone dice anche che la divisione spetta al terzo ed è nel terzo, poiché «aveva pensato»; la qual cosa, il *pensiero discorsivo*, non è opera dell'Intelletto, ma dell'Anima, che in una natura divisibile possiede attività divisibile⁶⁹⁶.

Il passo si rivela decisivo per l'intera ricerca che stiamo conducendo e ci introduce alla discussione che affronteremo più avanti dell'influenza di Numenio in relazione alla natura del demiurgo in Plotino, che deve necessariamente fare in modo che la struttura metafisica ipostatica sia in linea con le parole di Platone in merito al demiurgo. Nel brano in questione Plotino sembra ancora evidenziare un tipo di approccio più fedele alla lettera del testo, rispetto a quanto fa invece in altri trattati delle *Enneadi*. Dopo avere, infatti, identificato le prime due realtà menzionate da Timeo, cioè l'Intelletto e il paradigma, Plotino tenta di dare una risposta anche alla domanda circa l'identificazione del terzo intelletto, ovvero il demiurgo che pensa in modo discorsivo.

Sebbene Plotino sembri orientato a identificare il paradigma con l'Intelletto, in questo passo egli sembra intendere il divino artefice come un'entità distinta dalla pura dimensione noetica. In questo orizzonte interpretativo, l'autore delle *Enneadi* non riconduce il demiurgo all'Intelletto, ma lo intende come distinto ed esterno rispetto a quest'ultimo e lo identifica con l'Anima. Plotino, infatti, attribuisce al demiurgo, in linea con il testo platonico, una forma di pensiero discorsivo. In

835. La dottrina di Amelio, quindi, sembra porsi come una sorta di 'anello di congiunzione' tra la metafisica di Numenio e quella di Plotino. Se da un lato la concezione dell'Uno sembrerebbe indirizzare la ricerca verso una dipendenza quasi esclusiva di Amelio da Plotino, l'articolata questione riguardante la suddivisione degli intelletti sembra suggerire che il dibattito in merito agli argomenti di discussione si sviluppasse proprio all'interno della scuola di Plotino. Per alcune interessanti considerazioni su Amelio all'interno del contesto di *Enn.* III.9 [13], 1 cf. DILLON, *Plotinus*, *Enn.* 3.9.1 cit.

⁶⁹⁶ *Enn.* III.9 [13], 1, 27-38: Καὶ τὰ μὲν δύο εἴρηται, τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διενοήθη τὰ ὀράμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῳῳ κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι; Ἡ δυνατὸν τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν μερίσαντα, τρόπον δὲ ἕτερον τὸν μερίσαντα μὴ τὸν νοῦν εἶναι· ἢ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ἢ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἐστί τὰ μερισθέντα - ταῦτα δὲ ἐστί ψυχαί - ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσαντα εἰς πολλὰς ψυχάς. Διὸ καὶ φησι τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διενοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἔργον ἢ διάνοια ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει. Trad. it. a. c. di CASAGLIA, GUIDELLI, LINGUITI, MORIANI, *Plotino, Enneadi* cit. Anche in questo caso il corsivo indica una modifica nella traduzione per la quale rimando a *supra*, alla nota 691.

quest'ottica, allora, il demiurgo risulta indubbiamente posteriore al paradigma sul piano ontologico. Se l'identità di pensante e pensato esaurisce la dimensione del *Nous*, quest'ultimo non può essere considerato come connotato da una natura atta a esercitare anche il ruolo di artefice. Tale ruolo viene infatti attribuito all'Anima.

Plotino perviene a questa conclusione mediante l'accostamento della facoltà del pensiero discorsivo all'Anima. *Ciò che divide*, infatti, non è propriamente l'Intelletto, poiché, come abbiamo visto, l'attività noetica del *Nous* consiste in un atto unico di pensiero che non ammette partizioni. La divisione a cui Plotino allude è quella propria del pensiero discorsivo, il quale non rappresenta una forma di intuizione, quanto piuttosto una razionalità che scandisce i suoi pensieri attraverso una sequenzialità. In questo senso, allora, Plotino può parlare di un atto di pensiero che divide i suoi contenuti, nel senso che non li comprende mediante un atto unico; questa forma di razionalità, come si è visto a più riprese nelle pagine precedenti, è propria dell'Anima. Ora, poiché nel testo platonico la forma di pensiero discorsivo viene attribuita al demiurgo e poiché il pensiero discorsivo è proprio dell'Anima, Plotino identifica l'artefice del *Timeo* con la dimensione della *psyche*. Ciò appare tuttavia in controtendenza rispetto a quei testi che identificano direttamente il demiurgo con il *Nous*: di conseguenza occorre ora chiedersi se questa interpretazione di *Tim.* 39e 7-9 rappresenti un'incongruenza da parte di Plotino o se invece sia un'esplicitazione di una dottrina presente anche in altri trattati delle *Enneadi*. Alla luce di quanto si è cercato di dimostrare fin qui occorre fare due considerazioni in merito al trattato III.9 [13], 1.

In primo luogo, i passi analizzati evidenziano chiaramente la difficoltà che Plotino incontra nel cercare di collocare il demiurgo all'interno del suo sistema metafisico. Se infatti nella maggior parte dei casi Plotino identifica il demiurgo con il *Nous*, pretendendo per un'interpretazione metaforica dei dialoghi di Platone, altrettanto significativi sono i passi in cui egli attribuisce all'Anima l'attività demiurgica e la generazione del mondo. Nel passo in questione, in effetti, l'Anima non ha soltanto funzioni demiurgiche, ma viene esplicitamente identificata con il demiurgo, che si trova al di sotto dell'intelligibile. Alla luce di tali considerazioni, sembra che Plotino non riesca a stabilire in modo univoco e incontrovertibile se il demiurgo sia l'Intelletto con la sua funzione paradigmatica o l'Anima con la sua attività poetica, oppure se il demiurgo sia effettivamente duplice.

Abbiamo visto come in III.9 [13], 1 il passo 39e 7-9 del *Timeo* sembri non venire esaminato con il solito approccio metaforico: ciò mette in luce l'apparente conflitto tra diverse interpretazioni che si trovano in altri trattati delle *Enneadi*. In effetti, nelle *Enneadi* viene sempre posto l'accento sul ruolo demiurgico e intellettuale della terza ipostasi: in questo modo viene mostrato come l'Anima svolga un ruolo più diretto e centrale nella plasmazione del cosmo rispetto all'Anima cosmica del *Timeo*. Alla luce di questa linea interpretativa, Plotino si distacca dal testo del *Timeo*, in linea e

armonia con la propria prospettiva metafisica, e attribuisce così all'Anima i caratteri poetici propri del demiurgo platonico. Il demiurgo che pensa discorsivamente è l'Anima, poiché essa è caratterizzata da una forma di pensiero di tipo dianoetico.

Dunque, rispetto ad altri trattati delle *Enneadi*, nel tredicesimo Plotino sembra optare per una prospettiva esegetica-filosofica differente, sottolineando come l'effettivo ruolo demiurgico debba essere attribuito all'Anima.

La concezione numeniana del demiurgo appare allora particolarmente significativa poiché sembra, in un certo senso, anticipare proprio quella plotiniana. È proprio la duplice identificazione del demiurgo, da un lato, con il *Nous* e dall'altro con l'Anima, che lascia intendere come la dottrina di Numenio possa avere avuto un ruolo nell'elaborazione della dottrina plotiniana della demiurgia e, consequenzialmente, della sua interpretazione del *Timeo*. In Numenio, infatti, il demiurgo è il secondo dio, ma in un certo senso anche il terzo, nella misura in cui esso entra in contatto con la materia. È dunque Numenio che sembra essere in qualche modo il primo a distinguere il demiurgo dal primo principio e, al tempo stesso, a identificarlo sia con la dimensione intellettuale paradigmatico-contemplativa, sia con la dimensione dianoetica del terzo dio.

5. *Il demiurgo come Dio, Intelletto e Anima: causa paradigmatica e attività cosmogonica.*

Analogie e differenze tra Numenio e Plotino

A questo punto occorre confrontare il sistema di Numenio con quello di Plotino per comprendere come l'influenza del filosofo di Apamea, documentata anche da Porfirio, sia particolarmente rilevante proprio ai fini dell'elaborazione della concezione plotiniana del demiurgo. È proprio Numenio, in effetti, a prendere almeno in parte le distanze da alcune tesi tipiche del Medioplatonismo e ad aprire, per certi aspetti, il terreno alla prospettiva plotiniana. Prima di investigare nello specifico i punti di contatto, occorre riepilogare brevemente gli aspetti principali della metafisica di Numenio e Plotino che abbiamo trattato più approfonditamente nei capitoli precedenti.

Il sistema di Numenio si articola gerarchicamente su tre livelli gerarchici di realtà⁶⁹⁷: il primo dio, che viene identificato con l'idea del bene di Platone, corrisponde al massimo grado di intelligibilità e a una forma originaria di intellesione; dal canto loro, il secondo dio e il terzo dio, come afferma Numenio, sono *uno*. Il secondo dio corrisponde al demiurgo e, come dimostrato nel I capitolo, ad esso corrisponde una natura intelligibile analoga a quella del primo dio, ma caratterizzata da un livello di perfezione inferiore; di conseguenza, se il primo dio ha una natura intelligibile assolutamente originaria, il demiurgo, dal punto di vista ontologico, corrisponde alle forme intese come modello del mondo sensibile. Il terzo dio, come detto, condivide la sua natura con il secondo dio, ma, poiché entra in contatto con la materia, corrisponde non al demiurgo in quanto intelletto contemplativo, ma al demiurgo come principio di ordine e determinazione cosmica. In questo senso si comprende la natura duplice del demiurgo: contemplativo-paradigmatica e dianoetico-ordinativa.

In Plotino il primo principio viene descritto come assolutamente trascendente anche rispetto all'intelligibile: l'Uno-Bene è tale in quanto è nessuna delle cose che vengono dopo di lui e che da lui procedono. Quindi il primo principio non può essere ovviamente indentificato con il demiurgo. Sulla base dell'esegesi metaforica del *Timeo*, Plotino, invece, identifica il demiurgo *stricto sensu* con la seconda ipostasi come, in quanto essa rappresenta l'aspetto paradigmatico della demiurgia. L'Intelletto, infatti, corrisponde al vivente intelligibile del *Timeo*, il quale si identifica con la natura autentica dell'essere che contiene in sé tutti gli intelligibili.

D'altra parte, in base alla prospettiva metafisico-ipostatica plotiniana, a essere effettivamente coinvolta nel processo cosmopoietico è l'Anima. L'ipostasi della *Psyche* rappresenta l'ultima delle realtà metafisiche ed è pertanto quella caratterizzata da un minore grado di trascendenza. Plotino parla dell'Anima in tre modi: come Ipostasi, come Anima del tutto e come anima umana o

⁶⁹⁷ Numenio, così come Plotino, non utilizza esplicitamente il termine *gerarchia* per designare la relazione tra i vari livelli del reale. Ciononostante, nella misura in cui Numenio parla di primo, secondo e terzo dio, è possibile individuare un rapporto di subordinazione che indica una relazione di natura sostanzialmente gerarchica.

individuale. L'Anima del mondo è quella che interessa maggiormente la nostra trattazione. Essa è in parte orientata verso il *Nous*, cioè verso l'intelligibile, e da lì riceve i principi razionali che, a sua volta, infonde nella materia per dare forma e determinazione al cosmo. Per spiegare questa attività prettamente poetica della terza ipostasi, Plotino introduce il concetto di Natura, che corrisponde alla regione più estrema dell'Anima che infonde i principi razionali nella materia⁶⁹⁸.

Come si è dimostrato nei paragrafi precedenti, Plotino non sembra riuscire, in sostanza, a fornire una chiara e univoca identificazione del divino artefice con una delle ipostasi.

In riferimento alla natura del demiurgo, particolarmente significativo appare il modo in cui Plotino interpreta la triade divina costituita da Urano Crono e Zeus⁶⁹⁹: nell'interpretazione plotiniana Urano corrisponderebbe all'Uno, Crono all'Intelletto e Zeus, infine, all'Anima e al contempo al demiurgo⁷⁰⁰. Zeus, in effetti, viene definito nelle *Enneadi* sia come *demiurgo* sia come *principio ordinatore*. Inoltre, nell'esegesi di *Tim.* 39e 7-9 che si trova nel tredicesimo trattato, Plotino parla del demiurgo in termini di *ciò che pensa discorsivamente*, il che implica un'identificazione del demiurgo con l'Anima. Alla luce di queste considerazioni, i problemi inerenti alla concezione plotiniana del demiurgo appaiono evidenti. Pertanto, appare opportuno cercare di inquadrare la prospettiva esegetico-filosofica di Plotino alla luce del ruolo di Numenio nell'elaborazione della concezione plotiniana della demiurgia attraverso un'analisi comparativa tra i due autori.

Come si è più volte ribadito, sia il sistema di Numenio sia quello di Plotino descrivono il reale attraverso la suddivisione in tre livelli distinti; tuttavia, mentre Numenio connota *expressis verbis* questi tre livelli in termini teologici, Plotino sviluppa la propria concezione in senso più metafisico che teologico, benché ammetta che le ipostasi abbiano in un certo senso un carattere divino⁷⁰¹. Sebbene la dimensione del reale sembri organizzata secondo una struttura triadica analoga, ci sono diverse ragioni che spingono a sostenere che il sistema di Numenio differisce in alcuni aspetti decisivi da quello neoplatonico di matrice plotiniana.

La principale novità introdotta da Plotino riguarda la teorizzazione di un principio primo al di là dell'essere e del pensiero che sostituisce – per così dire – la concezione del primo principio di

⁶⁹⁸ La materia non è per Plotino qualcosa di preesistente, ma si connota invece come non-essere. Alla luce di ciò, l'azione della Natura sulla materia non è effettiva, ma è la descrizione di un processo atemporale. Plotino, in buona sostanza, vuole descrivere la natura del mondo fenomenico come una dimensione "mista", e cioè al tempo stesso corporea e ordinata sulla base di principi formali, i *logoi*. In Numenio, invece, la materia funge da principio al pari della monade, ragion per cui il suo ruolo è decisamente diverso rispetto alla riflessione plotiniana.

⁶⁹⁹ Cf. *Enn.* III.8 [30], 11, 35-45. Cf. LO CASTO, *La triade divina* cit.

⁷⁰⁰ Secondo Angela Longo ci sarebbe proprio Numenio alla base dell'interpretazione plotiniana della triade esiodea. La triade nonno/ figlio/ nipote che Proclo attribuisce a Numenio nel fr. 21 sarebbe infatti l'equivalente della triade Urano/Crono/Zeus. Dal fr. 23, secondo Longo, si evince come Numenio fosse a conoscenza della tradizione riguardante la Teogonia di Esiodo. Inoltre, la studiosa sottolinea come l'interpretazione della teogonia da parte di Plotino consideri solo l'elemento maschile, ignorando *de facto* le figure femminili del racconto esiodeo. Questa interpretazione di Plotino avrebbe il suo fondamento proprio nella concezione di Numenio. Cf. LONGO, *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin*, cit.

⁷⁰¹ Cf. *Enn.* V.1 [10], 7, 48-49.

matrice medioplatonica. Se da un lato il primo dio di Numenio è infatti caratterizzato da una pienezza ontologica, da una natura intellettuale in quanto *primo intelletto (protos nous)* e dal fatto di essere causa prima, Plotino sembra proprio cercare di andare oltre queste definizioni, nel tentativo di separare il primo principio da ogni forma di determinazione. Per questo motivo l'Uno Plotiniano, essendo al di là dell'essere e del pensiero, viene definito *padre della causa*⁷⁰², poiché si pone al di là della dimensione noetico-paradigmatica. Alla luce di ciò, l'Uno deve trovarsi in una condizione di trascendenza rispetto all'ambito dell'intelligibile. Di conseguenza il primo principio, per definirsi tale, deve necessariamente essere totalmente altro nei confronti delle realtà inferiori.

La differenza tra l'Uno di Plotino e il Bene di Numenio risiede proprio nel fatto che per quest'ultimo il principio non ha un carattere di assoluta e radicale trascendenza rispetto all'essere e al pensiero: Numenio apre la strada a una concezione del primo principio come sconosciuto e trascendente, ma non si distacca ancora da una concezione del primo dio come principio determinato ontologicamente. Come si è visto, in effetti, anche quando Plotino sembra definire l'Uno come un oggetto di pensiero, egli non intende affermare che esso sia l'intelligibile (che è, invece, l'Intelletto), bensì che esso è il fondamento e al contempo l'oggetto del *Nous*. Plotino, infatti, ribadisce a più riprese come l'Uno sia trascendente rispetto all'essere e al pensiero, il che, come si è detto, rappresenta uno degli aspetti fondamentali e decisivi che contraddistinguono la prospettiva teoretica neoplatonica rispetto a quella medioplatonica.

Se dunque l'Uno si trova al di là dell'essere e del pensiero, la dimensione autentica dell'intelligibile coincide con la seconda ipostasi, l'Intelletto. Occorre in primo luogo sottolineare come all'ipostasi del *Nous* appartengano tutti quei caratteri che per Numenio contraddistinguono la natura del Bene. L'esito dell'operazione filosofica compiuta da Plotino è, in sostanza, il 'trasferimento' dei caratteri del Bene numeniano all'ipostasi del *Nous*.

D'altra parte, in considerazione del fatto che il secondo dio di Numenio viene esplicitamente definito demiurgo, possiamo a buon diritto affermare che egli esercita la demiurgia in quanto è il paradigma intelligibile del cosmo e, per questo motivo, viene definito *demiurgo della generazione*⁷⁰³. Il demiurgo assume allora i caratteri di un *Nous* che è contemplativo del Bene, e, allo stesso tempo, di paradigma e causa rispetto alle realtà inferiori. Si può dunque giungere a una prima osservazione conclusiva su cui si tornerà in seguito: sia per Numenio che per Plotino il secondo livello di realtà ha una funzione eidetico-paradigmatica. L'analisi delle interpretazioni di *Tim.* 39e 7-9 ha dimostrato come la relazione tra il divino artefice e il paradigma sia centrale per entrambi gli autori. che, in effetti, collocano il demiurgo nel secondo livello del reale. Sebbene in Numenio il primo dio non

⁷⁰² Cf. *Enn.* V.1 [10], 8, 1 sgg.; *Ep.* VI, 323d4.

⁷⁰³ Per l'espressione 'demiurgo della generazione' cfr. fr. 16: tale definizione è da ricondurre al fatto che la funzione paradigmatica del secondo dio è rivolta verso il mondo fenomenico.

venga ancora teorizzato in termini di iper-trascendenza rispetto all'essere, egli è avulso da ogni attività cosmogonica; quest'ultima è attribuita da Numenio, anche per il tramite del terzo dio, al secondo dio che include in sé, unitamente a un carattere intelligibile, anche un'attività noetico-intellettuale. Se la funzione paradigmatica è propria del secondo dio, l'effettiva funzione poietica è attribuita da Numenio al terzo dio, che è l'aspetto cosmopoietico della demiurgia, quello, cioè, che dà ordine e forma alla materia.

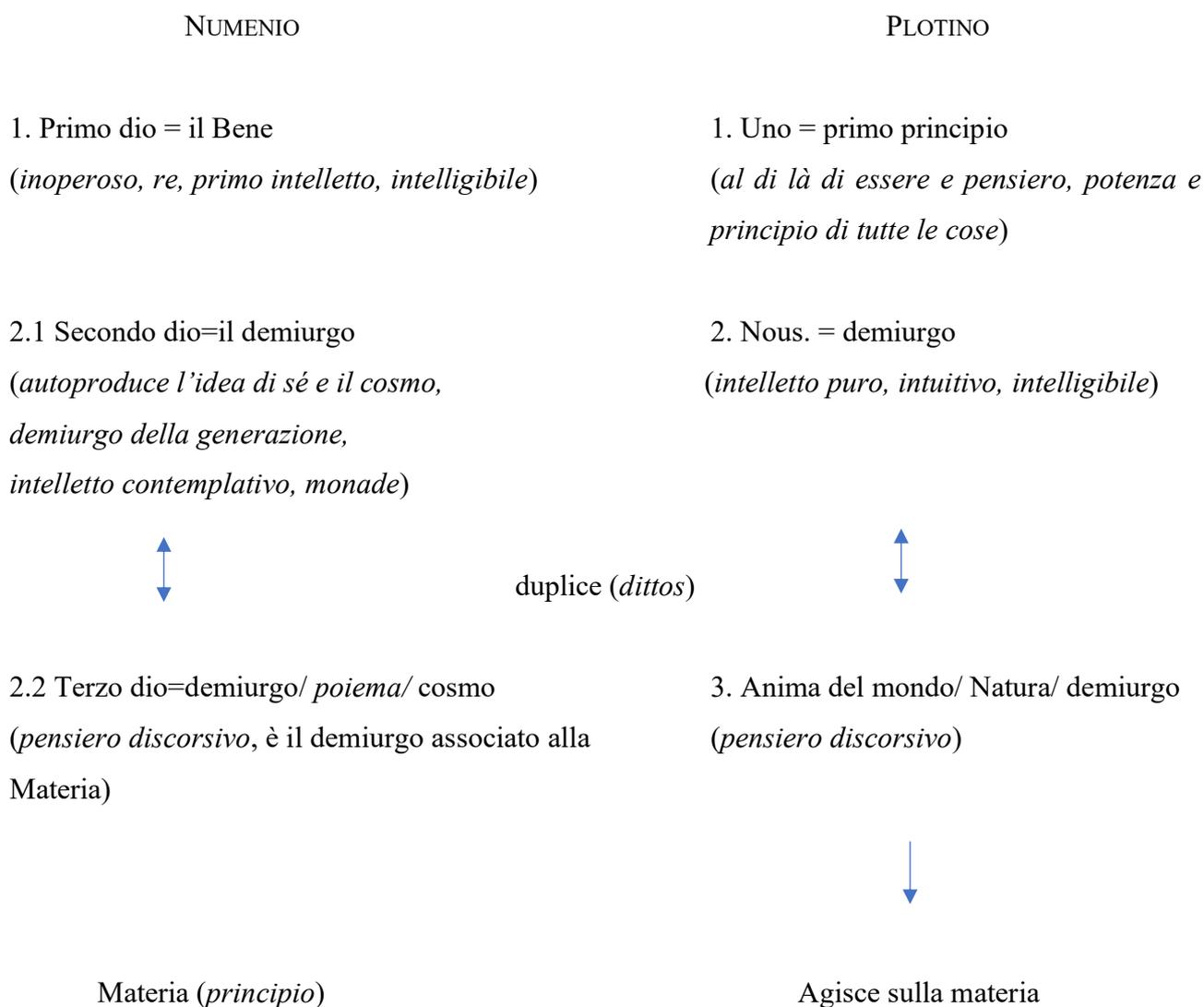
Come si è visto, Numenio non sembra concepire il terzo dio come una realtà effettivamente autonoma rispetto al secondo dio, bensì come una dimensione intrinsecamente connessa nella natura dio demiurgo, un ambito della demiurgia che opera direttamente sulla materia. Questo terzo dio, al contempo, si rivela come una dimensione teologizzata del mondo fenomenico, intesa come prodotto dell'azione del demiurgo sul principio materiale: un cosmo che possiede una natura mista tra l'intelligibile e il sensibile in quanto corporeo, ma, allo stesso tempo, metafisicamente ordinato e divino. Ora, sebbene Numenio non alluda mai espressamente a una dimensione psichica, non sembra azzardato immaginare come questo terzo principio possa essere inteso come *poiema*, prodotto demiurgico e cosmo, alla stregua dell'Anima composta dal demiurgo nel *Timeo*. In questo senso, allora, il terzo dio è demiurgo in quanto è il principio immanente al cosmo che rende effettivo l'ordine cosmico ed è legato alla materia in quanto 'plasmatore' della realtà sensibile. Sulla base di questa analisi risulta più chiara la natura duplice della demiurgia in Numenio: l'unità del secondo e del terzo dio è un'unità demiurgica: il secondo dio è definito demiurgo *duplice*, poiché la sua natura va distinta in una componente contemplativo-paradigmatica e in una poietico-ordinativa, che agisce direttamente sul principio materiale.

Per quel che riguarda la concezione plotiniana, l'Intelletto, in virtù della sua natura paradigmatica, è anche demiurgo. Tuttavia, l'aspetto paradigmatico non esaurisce la natura del demiurgo platonico: per questo Plotino affida anche all'Anima un ruolo centrale nell'ambito della demiurgia, poiché essa, come ipostasi, interviene nel dare ordine e struttura al cosmo.

Pertanto, per Plotino il demiurgo si identifica, da un lato, con il vivente intelligibile nella misura in cui ci si riferisce alla sua natura paradigmatica, mentre con l'Anima alla luce del fatto che essa svolge in Plotino il compito 'operativo' che nel dialogo platonico appartiene ancora al divino artigiano. In buona sostanza, per Plotino, in relazione alla coerenza del suo sistema metafisico-ipostatico, sarebbe più pacifico identificare il demiurgo con la terza ipostasi, ma ciò condurrebbe inevitabilmente a una serie di insolubili problemi di carattere esegetico in considerazione di quanto è affermato nel *Timeo*. La demiurgia in Plotino viene dunque attuata da due diverse ipostasi: pertanto quanto afferma Proclo a proposito del carattere 'duplice' del demiurgo in Plotino, risulta a mio avviso

sostanzialmente plausibile. Ciò non implica tuttavia l'esistenza di due demiurghi. Il demiurgo plotiniano è uno, ma la sua attività è inevitabilmente condivisa da due livelli distinti del reale.

Alla luce di quanto detto, propongo di seguito uno schema dei sistemi metafisici di Numenio e Plotino al fine di evidenziare in maniera più chiara i punti di contatto e le differenze:



Lo schema proposto evidenzia le analogie e le differenze nei sistemi metafisici dei due autori. In primo luogo, emerge come l'Uno-Bene plotiniano sia trascendente rispetto all'intelligibile, mentre il primo dio numeniano è ancora ontologicamente determinato. Il *Nous*, a sua volta, è il demiurgo, nella sua accezione di modello del mondo sensibile, in quanto rappresenta l'intelligibile. Anche in Numenio esso svolge una funzione analoga, in quanto *demiurgo della generazione* e in quanto entità

intelligibile. Il primo dio numeniano, sebbene caratterizzato anch'esso da una natura intelligibile, non interviene nel processo cosmopoietico, che è svolto interamente dal demiurgo.

Numenio elabora una concezione della demiurgia sostanzialmente nuova all'interno del filone medioplatonico, in quanto distingue la figura del divino artefice da quella del primo principio. Il demiurgo per Numenio è duplice, poiché due sono anche i momenti della demiurgia, vale a dire uno paradigmatico-causativo e l'altro poietico-produttivo. Questi due aspetti corrispondono, rispettivamente, al secondo e al terzo dio, che secondo Numenio, vanno di fatto identificati in un unico e medesimo dio. In effetti, l'unità di secondo e terzo dio, come si è visto, corrisponde all'unità dell'azione demiurgica. Numenio teorizza infatti una gerarchia divina in cui la dimensione demiurgica è rappresentata come un'unità divisa in due momenti distinti in quanto, a differenza di quello puramente intelligibile-paradigmatico, l'aspetto poietico della demiurgia ha a che fare con un'azione diretta sul principio materiale.

L'affinità tra la riflessione di Plotino rispetto a quella di Numenio non va dunque individuata nella concezione triadico-ipostatica, bensì nella concezione della demiurgia. In Plotino, in effetti, la demiurgia riguarda sia il *Nous* sia l'Anima. D'altra parte, egli non può ammettere in alcun modo una sostanziale unità tra Intelletto e Anima, proprio perché le ipostasi sono livelli di realtà autonomi, aventi caratteri ontologici e proprietà profondamente diverse. Ciò che sembra mettere in stretta relazione tra loro l'Intelletto con l'Anima è proprio la dimensione demiurgica. Alla stregua di quanto teorizzato da Numenio, il *Nous* e la *Psyche* rappresentano, secondo Plotino, due momenti distinti della demiurgia. Come nel caso del secondo e terzo dio per Numenio, allo stesso modo Intelletto e Anima rappresentano in Plotino, rispettivamente, il momento paradigmatico e quello poietico produttivo. Ovviamente sono presenti anche decisive differenze, in particolare quella relativa al ruolo della materia, che per Plotino è non-essere, mentre per Numenio ha valore di principio. Tuttavia, il fondamentale punto di contatto è proprio la netta distinzione della natura del demiurgo rispetto al primo principio, distinzione che Plotino intende in termini ancora più marcati: la demiurgia è circoscrivibile a livelli di realtà che sono determinati e connotati ontologicamente: l'Intelletto come paradigma causale, l'Anima come attività poietica che si manifesta nella natura viva e vitale del cosmo. In conclusione, Plotino sembra adattare al proprio sistema ipostatico la dottrina della 'doppia demiurgia' che si trova in Numenio.

Sono dunque questi, a mio modo di vedere, gli aspetti fondamentali che suggeriscono un collegamento tra la dottrina di Numenio e quella di Plotino: accanto a una concezione, per diversi aspetti, simile del dispiegamento progressivo della realtà in ambiti separati e ontologicamente distinti, un'interpretazione della demiurgia come radicalmente distinta dal principio originario, e al contempo come intrinsecamente articolata in due livelli distinti e, tuttavia, strettamente connessi tra loro.

6. Osservazioni conclusive

Il presente studio ha cercato di portare alla luce gli aspetti di continuità tra Numenio e Plotino, mettendo evidenziando gli elementi di originalità che sono tuttavia presenti nelle *Enneadi*. Intendo quindi concludere ripercorrendo brevemente i passaggi decisivi del presente studio.

Il pensiero di Numenio si inserisce in un contesto platonico di età imperiale di matrice pitagorizzante e non riducibile, a mio modo di vedere, unicamente all'influenza di una cultura orientale di tipo religioso-sapienziale, come alcuni studiosi hanno sostenuto. Per corroborare questa tesi si è messo in evidenza come il pensiero numeniano sia fortemente dipendente dall'esegesi dei testi di Platone, in particolare della *Repubblica* e del *Timeo*. Questi due dialoghi costituiscono la base principale per l'elaborazione della teologia di Numenio, insieme a una dottrina dei principi di matrice dualista plausibilmente riconducibile alle cosiddette 'dottrine non scritte' a cui fa riferimento una testimonianza di Aristotele nel primo libro della *Metafisica*. Proprio il dualismo monade/diade è alla base della concezione dualista di Numenio per cui il *deus digestor* o monade (il demiurgo) agisce come elemento 'positivo' sul principio materiale in luogo del primo principio (cioè il primo dio), che è invece avulso da ogni attività demiurgica. A partire dall'azione del demiurgo sulla materia sarebbe si origina del terzo dio, il cosmo, quale prodotto di tale interazione tra principi. Proprio sulla base di questa dottrina dei principi, Numenio teorizza la sua onto-teologia: la realtà è divisa su tre livelli divini, i quali corrispondono ad altrettante dimensioni ontologiche e intellettive.

Sebbene in alcuni casi Numenio sembri alludere a una sorta di iper-trascendenza del primo principio, si è dimostrato come la natura del primo dio, che egli chiama anche 'idea del Bene', sia caratterizzata da una dimensione ontologicamente determinata che risente dell'influenza platonica: il bene è, infatti, intelligibile, incorporeo, totalmente stabile nella sua perfezione e intelletto primo. Sulla base di questa concezione del primo principio, Numenio si esprime anche sulla natura del demiurgo che, a differenza di altri autori medioplatonici, egli individua in una realtà seconda, vale a dire come un'entità metafisica diversa dal primo dio. Questa concezione del demiurgo e della demiurgia assume tuttavia un carattere problematico, poiché viene riportata in maniera diversa dalle nostre principali fonti: Proclo ed Eusebio. Per Proclo, Numenio avrebbe posto una distinzione piuttosto netta tra secondo e terzo dio, mentre Eusebio, riportando il passo dell'opera numeniana *Sul Bene*, ci informa di come il filosofo di Apamea avrebbe concepito il demiurgo come duplice: un secondo dio contemplativo e un terzo dio che agisce direttamente sulla materia; questi due ambiti del reale dei sarebbero connotati da un'unità, che abbiamo interpretato come l'unità dell'azione demiurgica. Alla luce di queste considerazioni, Numenio si pone come un esegeta originale del *Timeo*, per il quale la figura del demiurgo non è immediatamente identificabile con un ambito preciso di realtà. Piuttosto, esso assume un ruolo paradigmatico in quanto secondo dio e dimensione intelligibile, mentre la

demiurgia a livello del terzo dio si definisce come cosmo e come pensiero discorsivo. Tale distinzione lascia intendere come la demiurgia per Numenio non sia un elemento circoscrivibile a un solo ambito metafisico, ma riguardi invece più aspetti del reale.

Il pensiero di Plotino e la sua concezione della demiurgia sembrano riprendere proprio alcuni aspetti evidenziati già da Numenio. Il presente studio ha messo in evidenza come Plotino trovi il *Timeo* un dialogo estremamente problematico, in virtù dei processi cosmogonici e del modello causale che in esso vengono descritti. Tra questi, la concezione del demiurgo e la generazione del cosmo appaiono tra i temi più complessi. Per questo motivo Plotino si fa portavoce della cosiddetta esegesi metaforica del *Timeo*, la quale tende a non interpretare letteralmente le vicende presentate nel dialogo, che vengono quindi intese come delle allusioni metaforiche da parte di Platone. Per quel che riguarda la concezione plotiniana della demiurgia abbiamo in primo luogo analizzato la critica alla metafisica gnostica. Per Plotino, la concezione gnostica del demiurgo è da rigettare *in toto* per via dell'incompatibilità con la sua dottrina ipostatica, la concezione non artigianale della causalità e l'utilizzo di termini antropomorfi per designare le realtà metafisiche. In secondo luogo, è stata analizzata la problematica figura del teonimo Zeus a partire della testimonianza di Proclo nel *Commento al Timeo*. Proprio alla luce di tali problemi filosofici si è proceduto a un'analisi della metafisica plotiniana e del concetto di demiurgia.

In primis si è dimostrato come l'Uno non possa essere identificato con il demiurgo, perché la sua natura è al di là dell'essere e del pensiero e quindi non gli appartiene alcun tipo di causalità 'diretta'. Alla luce dell'esegesi metaforica, Plotino afferma quindi che il demiurgo è il *Nous*, in quanto egli sarebbe in qualche modo una rappresentazione della causalità propria del mondo intelligibile. Tuttavia, per Plotino sarebbe altrettanto legittimo sostenere che il demiurgo sia l'Anima, in virtù del fatto che è essa a operare direttamente sul cosmo, attraverso la Natura. Plotino si trova quindi nella condizione di dover ammettere, seppur non esplicitamente, che il demiurgo è duplice (definizione effettivamente utilizzata da Proclo nel *Commento al Timeo* per designare la caratteristica fondamentale del demiurgo plotiniano), poiché la sua natura è suddivisa tra due ambiti di realtà che esauriscono la componente paradigmatica e intelligibile (l'Intelletto) e quella poetico-produttiva, che corrisponde all'Anima e alla *Physis*, che egli definisce esplicitamente *eschatos poietes*. Ciò è in linea con la concezione ipostatica di Plotino, per cui il demiurgo non può essere qualcosa di svincolato dal paradigma poiché, in tal caso, esso sarebbe un'entità intermedia indipendente – per così dire – dalle tre ipostasi principali, collocandosi tra il *Nous* e l'Anima. In quest'ottica, tale concezione della demiurgia rende l'Anima una componente centrale del processo demiurgico e non semplicemente un prodotto del divino artefice, come viene invece descritta nel *Timeo*. In altre parole, Plotino divide il

processo demiurgico tra la seconda e la terza ipostasi, non fornendo indicazioni chiare sull'identità del demiurgo.

Sulla base di quanto detto e a partire dalla testimonianza di Porfirio sul fatto che Numenio fosse un pensatore molto influente su Plotino, si è proceduto a uno confronto tra i due autori soffermandoci, in primo luogo, sulla concezione del primo principio. In alcuni trattati delle *Enneadi*, Plotino sembra effettivamente attingere a una concezione del primo principio come intelligibile che sembra quindi essere mutuata proprio da Numenio. Tuttavia, attraverso un confronto con altri trattati, sebbene un'influenza terminologica e dottrinale diretta di Numenio appaia plausibile, si comprende come Plotino, sebbene intenda l'Uno come assolutamente trascendente, in alcuni passi lo descrive come fondamento dell'intelligibile, cioè del *Nous*, avendo come fine quello di sottolineare l'affinità ontologica tra causa e causato. La presenza di Numenio nelle *Enneadi*, tuttavia, emerge anche in alcuni riferimenti testuali che restano tuttavia impliciti nell'opera plotiniana, come nel caso di II.9 [33], 6 in cui, criticando la lettura che gli gnostici hanno fatto del *Timeo*, Plotino sembra riferirsi a una 'dottrina dei tre intelletti' che sembra richiamare proprio quella di Numenio, la cui influenza sugli gnostici appare plausibile sebbene non esplicitamente testimoniata. Il trattato decisivo per la nostra analisi è tuttavia il III.9 [13], 1 in cui Plotino affronta direttamente l'esegesi di *Tim.* 39e 7-9. In questo trattato Plotino, richiamando di nuovo la 'dottrina dei tre intelletti', dice esplicitamente che il demiurgo non è il *Nous* ma un terzo elemento, ossia ciò che pensa discorsivamente, implicando *de facto* un'identificazione del demiurgo con l'Anima, implicando *de facto* una concezione del demiurgo come duplice.

Infine, si è cercato di evidenziare come Numenio sia stato un autore influente per diversi aspetti del pensiero di Plotino, in particolar modo per quel che concerne l'aspetto inerente al concetto di demiurgo e di demiurgia. Numenio, come detto, ha teorizzato un demiurgo separato dal primo principio, come figura di mediazione – potremmo dire – con il cosmo sensibile. Il demiurgo di Numenio è un dio contemplativo ma, nella misura in cui entra in contatto con la materia, esso si determina come duplice, poiché un aspetto della demiurgia è rappresentato proprio dall'ordine cosmico. Allo stesso modo, Plotino non delimita il demiurgo a una sola ipostasi, ma ne suddivide la natura su due livelli distinti del reale che sono l'Intelletto e l'Anima. Il dio demiurgo, quindi, non è per nessuno dei due autori una figura circoscritta, ma rappresenta invece l'aspetto intellettuale-paradigmatico (il secondo dio per Numenio e il *Nous* per Plotino) e l'aspetto poetico-produttivo (il terzo dio o cosmo per Numenio e l'Anima per Plotino). In questo modo si può concludere che, sia a livello terminologico che concettuale, tale concezione della demiurgia è uno degli aspetti maggiormente innovativi che Numenio introduce nella tradizione platonica. Plotino, dal canto suo, riprende questa concezione e, sulla base della problematica esegesi del *Timeo*, cerca di rendere

compatibile questa 'doppia demiurgia' con la sua visione ipostatica, rifacendosi a Numenio ma introducendo tuttavia degli effettivi elementi di originalità i quali, tuttavia, non esauriscono la portata problematica dell'esegesi platonica e della collocazione del dio demiurgo tra un ambito intellettuale e uno psicologico-ordinativo.

Gott, Intellekt, Seele:
Die Figur des Demiurgen als exegetisches und metaphysisches Problem
bei Numenios und Plotin

Enrico Volpe

(Università di Salerno – Universität zu Köln)

BETREUER

Prof. Dr. Michele Abbate (Università di Salerno)

Prof. Dr. Christoph Helmig (Universität zu Köln)

Zusammenfassung der Doktorarbeit in deutscher Sprache im Rahmen eines Cotutelle-Vertrags
zwischen der Universität von Salerno und der Universität zu Köln

VORBEMERKUNGEN: FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN UND METHODOLOGISCHE HERANGEHENSWEISE

Ziel der vorliegenden Doktorarbeit ist ein Vergleich zwischen Numenios von Apamea und Plotin zum Thema des Demiurgen und der Exegese der Werke Platons, besonders des *Timaios*. Die meisten Forscher halten Numenios für einen Vorläufer des Neoplatonismus, der Plotins Philosophie beeinflusst hat.⁷⁰⁴ Obwohl für gewöhnlich die hypostatische Struktur der Realität bei Plotin, d. h. Eines, Intellekt und Seele mit der hierarchischen Dreigötterlehre von Numenios, d. h. Gutes, Demiurg und Kosmos, verglichen wird, berücksichtigt allerdings diese „traditionelle“ Meinung nicht hinreichend die Rolle, die der Demiurg bei beiden Autoren spielt.

Numenios gehört zur mittelplatonischen Tradition, deswegen identifiziert er das erste Prinzip mit der höchsten Dimension des Seins. Trotzdem ist der Demiurg nicht identisch mit dem ersten Prinzip,⁷⁰⁵ sondern wird von Numenios als ein „sekundärer“ Gott bestimmt, während der dritte Gott ebenfalls „Demiurg“ genannt wird. Aus diesem Grund ist für Numenios der Demiurg doppelt. Die Exegese des *Timaios* stellt sich auch bei Plotin als eine komplexe Praxis dar. Es fällt ihm nämlich

⁷⁰⁴ Vgl. z. B. E. DI STEFANO, *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania 2010; J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, NY (1977) 1996; K. S. GUTHRIE, *Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London 1917.

⁷⁰⁵ Die Auffassung des Demiurgen als identisch mit dem ersten Prinzip wurde besonders von Plutarch und Attikos entwickelt. Für eine eingehende Analyse des Themas vgl. F. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato l'idea del bene della Repubblica e il demiurgo del Timeo? Riflessioni intorno ad un'antica querelle filosofica*, in «Xōpa» 15/16 (2017), S. 67-91.

schwer, im Rahmen seiner hypostatischen Konzeption eine systematische „Stelle“ für den Demiurgen zu finden. Plotin interpretiert den *Timaios* durch die sogenannte metaphorische Exegese; das bedeutet, der Text wird nicht *per litteram* interpretiert,⁷⁰⁶ vielmehr ist der ganze kosmogonische Prozess als Metapher zu verstehen. Der Demiurg ist somit eine problematische Figur, da Plotin versucht, ihm einen Platz zwischen den Hypostasen zuzuweisen.

Von diesen Prämissen ausgehend analysiert die vorliegende Doktorarbeit die Beziehung zwischen Numenios und Plotin aus einer neuen Perspektive und konzentriert sich dabei besonders auf die Rolle des Demiurgen bei beiden Autoren. Numenios führt nämlich eine neue Auffassung des Demiurgen ein, der zufolge dieser nicht mit dem ersten Prinzip identisch ist, sondern eine Figur ist, deren Wesen zwischen verschiedenen Realitätsstufen verortet werden muss. Diese Anschauung übernimmt Plotin in gewissem Sinne, insofern er nämlich die Natur des Demiurgen zwischen *Nous* und Seele „aufteilt“. Die vorliegende Dissertation stellt eine systematische Studie über die Figur des Demiurgen hinsichtlich der Exegese des *Timaios* und seiner metaphysischen Rolle bei Numenios und Plotin dar.

Die Herangehensweise ist philosophiegeschichtlich: Die Untersuchung besteht aus einer Analyse des philosophiegeschichtlichen Kontexts und der Beziehung zwischen Plotin und den Mittelplatonikern. Die Dissertation berücksichtigt die wichtigste Forschungsliteratur zum Thema und bietet Übersetzungen der Fragmente des Numenios und der einschlägigen Ausschnitte der *Enneaden* aus dem Altgriechischen und Lateinischen.

Meine Arbeit hat die folgende Struktur: Das erste Kapitel ist vollständig Numenios gewidmet. Es beginnt mit der Frage nach dem sogenannten „Orientalismus“ um nachzuweisen, dass Numenios zur platonischen Tradition gehört; danach konzentriert die Arbeit auf die platonischen Quellen des Numenios, d. h. die Dialoge und die Briefe. Der größte Teil des Kapitels besteht aus einer Diskussion zur Theologie bei Numenios. *In primis* analysiere ich die Frage nach der Natur des Wissens und gehe danach auf Numenios' Lehre von den drei Göttern und die Rolle, die sie in seinem System spielen ein.

Der zweite Teil der Dissertation behandelt die Auffassung des Demiurgen bei Plotin und im allgemeinen Sinne das Problem der demiurgischen Kausalität. Zuerst widme ich dem Thema des *Timaios* und der Frage nach der zeitlichen oder metaphorischen Interpretation des Dialogs einen

⁷⁰⁶ Verschiedene Untersuchungen sind diesem Thema gewidmet worden. Besonders zitiere ich die Aufsätze von Armstrong und Gatti und den kürzlich erschienenen von Chiaradonna. Vgl. A. H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Rom 1974, S. 171-194; M. L. GATTI, *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, hrsg. v. L. P. Gerson, Cambridge 1998, S. 10-37; R. CHIARADONNA, „Plotino, il *Timeo* e la tradizione esegetica“, in *Studi su Platone e il platonismo*, hrsg. v. A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso, Rom 2016, S. 99-121.

Abschnitt der Arbeit, und zeige, wie Plotin für die These der metaphorischen Interpretation eintritt. Der nächste Absatz befasst sich mit der Exegese der göttlichen Dreiheit Uranos, Kronos und Zeus und vergleicht sie mit einem Zeugnis des Proklos, in dem dieser behauptet, dass der Demiurg bei Plotin „doppelt“ sei. Danach beschäftige ich mich mit der Auffassung des Demiurgen bei den Gnostikern, um nachzuweisen, worauf Plotins Kritik abzielt. Der letzte Teil des zweiten Kapitels, das aus drei Absätzen besteht, analysiert die Verbindung zwischen den drei Hypostasen und dem Demiurgen. Einerseits weise ich nach, dass das Eine nicht der Demiurg sein kann, andererseits befaße ich mich mit dem Intellekt und der Seele. Am Ende des Kapitels diskutiere ich die Duplizität des Demiurgen zwischen Intellekt und Seele laut Plotin.

Das dritte, bzw. letzte Kapitel besteht in einem Vergleich zwischen Plotin und Numenios, um aufzuzeigen, dass die Vorstellung eines „doppelten Demiurgen“ von beiden Autoren geteilt wird. Das ist der Kern meiner Forschungsthese: Der wichtigste Gedanke, der Plotin und Numenios verbindet, ist nicht die drei-Ebenen-Struktur der Realität, sondern die Bestimmung des Demiurgen als eine Figur, deren Natur zwischen verschiedenen Realitätsstufen eingeordnet wird.

EINLEITUNG

In der Geschichte des abendländischen Denkens ist die Philosophie Platons von zentraler Bedeutung. Das gilt besonders für die Antike, in der Platons Denken die philosophische Orientierung vieler Autoren entscheidend beeinflusste. Die Geschichte des Platonismus stellt sich kompliziert dar; über verschiedene Aspekte ist sich die Forschung noch immer uneins. Das ist nicht überraschend, da es schon im Rahmen der Alten Akademie die Gewohnheit gab, die Texte Platons zu interpretieren. Aus diesem Grund zeichneten sich unter Platons Schülern jeweils eigenständige Orientierungen ab.⁷⁰⁷ Es ist daher wichtig zu unterstreichen, dass die Diskussion über die richtige Interpretation der Lehre Platons die Geschichte der Akademie charakterisiert hat. Es ist bekannt, wie die Geschichte der platonischen Akademie von der modernen Forschung gewöhnlich in mehrere Phasen unterteilt wird.

Auf die Alte Akademie folgt die Phase des Skeptizismus (dessen Vertreter Arkesilaos und Karneades waren), die den Schwerpunkt auf die Aporien in den Dialogen legte. Zur sogenannten „Rückkehr zum Dogmatismus“ kommt es mit Antiochus von Ascalona (II-I Jahrhundert v. Chr.). Ab diesem Zeitraum, der üblicherweise mit der Kaiserzeit identifiziert wird, bedeutete der Platonismus vor allem die Exegese der Dialoge; in der Kaiserzeit nämlich entwickelte sich die Tendenz, die Lehre

⁷⁰⁷ Siehe B. CENTRONE, *L'esegesi del Timeo nell'accademia antica*, in *Il Timeo. Esegese greche, arabe e latine*, hrsg. v. F. Celia-A. Ulacco, Pisa 2012, S. 57–80; M. ISNARDI-PARENTE, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, in *Rivista di Storia della Filosofia* 53.2 (1998), S. 215–234 und J. DILLON, *The Timaeus in the Old Academy*, in *Plato's Timaeus as cultural Icon*, hrsg. v. G. J. Reydamas-Schils, Paris 2003, S. 80–94.

Platons als systematische Doktrin zu interpretieren.⁷⁰⁸ Die Platoniker der Kaiserzeit, d. h. die Mittelplatoniker interpretierten die Lehre Platons als systematische Einheit. Die Lehren, die Platon in den Dialogen präsentiert und die oft in Aporien enden, wurden von den Mittelplatonikern als metaphysisches System interpretiert.

Im Rahmen dieser Platon-Interpretation spielte der *Timaios* eine zentrale Rolle. Tatsächlich kann man sagen, dass dieser Text für den kaiserzeitlichen Platonismus zum wichtigsten Dialog Platons geworden ist. Die Gründe für den Erfolg des *Timaios* betrafen wohl einerseits seine systematische und monologische Struktur und andererseits das breite Themenspektrum: Biologie, Kosmogonie, Metaphysik und Mathematik.⁷⁰⁹ Dabei aber waren zwei Themen für die Entwicklung des Platonismus von zentraler Bedeutung: 1) das Problem der Kosmogonie, d. h. die Frage nach der zeitlichen oder nicht-zeitlichen Natur des Prozesses der Weltgestaltung und Weltbeseelung. Es ist nämlich nicht klar, ob Platon die Kosmogonie als einen zeitlichen Prozess verstand oder nicht. Im Dialog sagt Timaios schlicht, dass der Kosmos „erschaffen wurde“ (*gegone*),⁷¹⁰ aber es ist nicht klar, ob dieser Ausdruck zeitliche oder bloß ontologische Bedeutung hat. 2) Die Identität und die Rolle des Demiurgen als Vermittlungsfigur zwischen der Ideenwelt und dem Kosmos. In der Geschichte des Platonismus stand die Frage, wie der Demiurg zu verstehen sei, im Zentrum der Diskussion: Ist er eine unabhängige, metaphysische Figur oder führte Platon ihn als eine Metapher für die kausale Kraft der Ideen ein? Diese beiden Fragen haben die Diskussion zwischen den Platonikern schon im Altertum charakterisiert.

Obwohl Platons Werke der Ausgangspunkt für die antiken Interpreten waren, spielten auch die Lehren anderer Autoren eine wichtige Rolle. In den mittelplatonischen Systemen finden sich auch aristotelische und stoische Elemente sowie Ausdrücke und Begriffe des antiken Pythagorismus. Diese Elemente von anderen philosophischen Traditionen wurden dabei in eine platonische Perspektive „integriert“. Diese Strategie hatte das Ziel zu zeigen, dass es keinen Widerspruch zwischen der Lehre Platons und anderen Doktrinen gibt.

Die vorliegende Untersuchung will ein Beitrag zur Rezeption des *Timaios* sein. Dabei konzentriert sie sich besonders auf den Begriff des Demiurgen und seine Bedeutung im Denken des Numenios von Apamea sowie Plotins. Der Demiurg wurde in der platonischen Tradition in vielerlei

⁷⁰⁸ Zum Thema der Exegese sei auf folgende Beiträge hingewiesen: P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e il metodo della filosofia in età postellenistica*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, hrsg. v. M. Bonazzi, New York 2011, S. 211–272.; F. FERRARI, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in *Argumenta in dialogos platonis. Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposium vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*, hrsg. v. Ada Neschke-Hentschke unter Mitarbeit v. Kaspar Howald, Tanja Ruben und Andreas Schatzmann, Basel 2010, S. 5176 und J. BARNES, *Imperial Plato*, in «Apeiron» 29 vol. 2, (1992), S. 129–151.

⁷⁰⁹ Vgl. F. FERRARI, *Ivi*, S. 71–72.

⁷¹⁰ Vgl. *Tim.* 28b 7.

Weisen interpretiert, Numenius versteht ihn als eine unabhängige, metaphysische Figur. Die Realität ist laut Numenius in drei Stufen geteilt: das Gute oder der erste Gott, der der Idee des Guten im *Staat* entspricht; der Demiurg oder zweite Gott und der dritte Gott, d. h. der Kosmos. Nach Numenius ist der Demiurg eine Vermittlungsfigur zwischen dem Guten und der Sinnenwelt.

KAPITEL 1

Der erste Teil der Dissertation ist vollständig Numenius gewidmet. Zu Beginn scheint es mir entscheidend zu erklären, welche Rolle der sogenannte „Orientalismus“ für das Verständnis dieses Autors spielt. Ich beginne mit einer kurzen Diskussion der Literatur zum Thema des Orientalismus: Einerseits wird in den Werke von Puech und Norden behauptet, dass die Lehre des Numenius vollständig von religiösen und Weisheitslehren (wie z. B. der Gnosis) beeinflusst wurde.⁷¹¹ Dieser Anschauung widersprechen die Thesen von Dodds, Festugière und Bonazzi, die die Tragweite der orientalischen Kultur geringer einschätzen.⁷¹² Nach Dodds und Festugière hat Numenius eine Art von „Sympathie“ für die orientalische Kultur, während Bonazzi den Begriff des „Orientalismus“ selbst in Frage stellt. Ich werde dafür argumentieren, dass Numenius als Platoniker zu erachten ist, genauer: als ein Platoniker der sogenannten (neu)pythagoreischen Orientierung.

In diesem Zusammenhang komme ich zur Überlegung über die platonischen Quellen des Numenius. Es ist nicht ganz klar, welche Rolle die verschiedenen Dialoge spielen, die an der Bildung seiner Lehre zusammenwirken. Der *Staat* und der *Timaios* sind natürlich von zentraler Bedeutung. Der *Staat* ist entscheidend, um den Begriff der Idee des Guten zu entwickeln. Das erste Prinzip ist bei Numenius nämlich identisch mit der platonischen Idee des Guten, wie wir sehen werden.

Der *Timaios* spielt ebenfalls eine zentrale Rolle. In Fr. 22⁷¹³ wird nämlich das erste Prinzip mit dem Lebendigen identifiziert, das mit dem intelligiblen Paradigma des *Timaios* in Verbindung steht. Darüber hinaus ist der Demiurg auch ein wichtiger Begriff, den Numenius vom *Timaios* übernimmt. Die ganze Theologie des Numenius ist vom *Timaios* beeinflusst; so lässt sich beispielsweise der Ausdruck für den Kosmos als „glücklicher Gott“ auf den *Timaios* zurückführen.⁷¹⁴ Am wichtigsten ist aber die Stelle 39e 7-9 des *Timaios*, da sie aufgrund des Zeugnisses des Proklos

⁷¹¹ Vgl. H. C. PUECH, *Numenio e le teologie orientali del II secolo*, in *Sulle tracce della gnosi*, hrsg. v. F. Zambon, Mailand 1985, S. 55–84 (orig. = „Numenius d’Apamée et les théologies orientales au second siècle“, in *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’histoire Orientales* 2, S. 745–778, Paris 1934); E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1912.

⁷¹² E. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in *Entretiens sur l’Antiquité classique* V, Genève 1960, S. 1–32; J. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 Bde., Paris 1944–1953; M. BONAZZI, *Numenio, il Platonismo e le tradizioni orientali*, in «Χώρα» (2015), S. 225–240.

⁷¹³ Die Nummerierung der Fragmente des Numenius bezieht sich auf die Ausgabe mit Übersetzung von Eduard Des Places, *Numénius. Fragments*, Paris 1973.

⁷¹⁴ Vgl. *Tim.* 97c 7.

den Ursprung der Dreigötterlehre darstellt.⁷¹⁵ Neben den Dialogen muss man auch den zweiten Brief in Erwägung ziehen. So lässt sich die Stelle 312e 1-4 des Briefes, wo der Autor andeutungsweise und geheimnisvoll von drei Stufen der Realität spricht als Ursprung der theologischen Hierarchie bei Numenios deuten. Die Rolle des *Parmenides* ist eher fraglich, da wir keinen Beleg haben, dass Numenios diesen Dialog tatsächlich gelesen hat.⁷¹⁶ Obwohl einige Interpretationen angenommen haben, dass schon bei Moderatos von Gades eine Vorwegnahme der hypostatischen Metaphysik Plotins vorliege, findet sich eine deutliche Gliederung der Realität nach den drei Hypostasen des *Parmenides* aus meiner Sicht erst bei Plotin. Es ist natürlich möglich, dass Numenios das ganze platonische Korpus gelesen hat, aber wir haben keinen Beweis für einen direkten Rückgriff auf die Exegese des *Parmenides*. Der *Sophist* (im Bereich der Beschreibung der lebenden Natur des Wissens), der *Staatsmann* (durch die Metapher des Seefahrers) und die *Nomoi* (im Rahmen der Identifizierung der Materie mit der böartigen Seele) sind sicher ebenfalls Quellen des Numenios, auch wenn wir keine direkten Zitate besetzen.

Für ein Verständnis der Stellung des Numenios im Rahmen der Geschichte des Platonismus ist es entscheidend zu klären, wie er über die anderen Vertreter der platonischen Akademie im Laufe der Jahrhunderte dachte. Im ganzen Fragment 24, das einen Teil seines Werkes *Die Treulosigkeit (oder die Abkehr) der Akademiker gegenüber Platon* darstellt, kritisiert Numenios die Lehren einiger Anhänger der platonischen Akademie. In diesem Werk fragt sich Numenios, warum die Akademiker sich von der ursprünglichen Lehre Platons entfernt haben. Er sieht in der skeptischen Orientierung die gravierendste Abkehr der Akademiker vom ursprünglichen Platonismus. Nach Numenios ist nämlich die Lehre Platons direkt mit dem alten Pythagorismus verbunden. Ein Verbindungsglied zwischen Pythagoras und Platon ist Sokrates, der als Nachfolger des Pythagoras und Lehrer Platons genannt wird.

Ein weiterer Aspekt, der auch von zentraler Bedeutung für die Metaphysik des Numenios ist, ist das Thema Materie. Da Numenios die Materie als (dem Guten entgegengesetztes) Prinzip versteht, gehört er zur sogenannten dualistischen Richtung des Neupythagoreismus. Im Rahmen seiner Lehre von der Materie argumentiert Numenios gegen die Stoiker. Diesen zufolge ist die Materie ein Prinzip, hat aber keinen bösen Charakter; Numenios schreibt ihnen daher die Position zu, dass die Materie gleichsam neutral sei (Fr. 52, 44-46: *Silvam igitur informem et carentem qualitate tam Stoici quam Pythagoras consentiunt, sed Pythagoras malignam quoque, Stoici nec bonam nec malam*). Numenios polemisiert auch gegen Plutarch, der die Bosheit der Materie auf die Anwesenheit einer böartigen

⁷¹⁵ Siehe die Diskussion zum Thema in M. BALTES, „Numenios von Apamea und der platonische Timaios“, in ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, S. 1–32 (= *Vigiliae Christianae* 29, 1975, S. 241–270).

⁷¹⁶ Vgl. F. JOURDAN, *Numenius a-t-il commenté le Parménide? Première partie: L'œuvre parvenue de Numénius et le Parménide de Platon*“, in «*Revue de philosophie ancienne*», 37.1 (2019), S. 101–151.

Seele zurückführte: Nach Numenios hingegen ist die Materie nicht wegen einer bösen Seele böse, sondern die Materie selbst ist mit dieser bösen Seele zu identifizieren. Auf dieser Grundlage lässt sich die Interaktion zwischen der Materie und dem „positiven“ Prinzip beschreiben.

Das andere Prinzip müsste der erste Gott sein, aber weil das Gute absolut vollkommen und unveränderlich ist, ist es frei von jeder kausalen Tätigkeit. Aus diesem Grund ist in Fr. 52 das „positive“ Prinzip der Demiurg, der gleichsam ‚stellvertretend‘ für das Gute mit der Monas (*singularitas*) zu identifizieren ist. Der Demiurg handelt als kosmogonisches Prinzip (er wird auch als *deus digestor* bestimmt) und deswegen ist sein Handeln direkt auf die Materie gerichtet. Dieser Demiurg bzw. die Monas ist insofern das gute Prinzip, während das böse Prinzip die Materie ist. Das Ergebnis der Beziehung zwischen Materie und Demiurg ist der Kosmos, der eine gemischte Natur hat. Numenios' Philosophie ist insoweit dualistisch ausgerichtet: Es gibt zwei Prinzipien, die miteinander interagieren; dabei handelt es sich um die Materie und den Demiurgen, der anstelle des ersten Gottes handelt.

Bevor der Text zur Theologie des Numenios kommt, stellt sich die Frage nach der Ontologie. In der Ordnung von Des Places sind es die Fragmente 1-8, in denen Numenios' Verständnis der Natur des Seins zur Sprache kommt. Numenios beschreibt die Natur des Seins durch platonische Ausdrücke, z. B. als unkörperlich (Fr. 7,2), ewig (Fr. 4, 9 *aion*), mit sich selbst identisch (Fr. 5, 19-20 *te estin aei kata tauton kai tauton*), Wesen und Sein (Fr. 6, 8 *ousia kai on*). Entscheidend ist insbesondere die Bestimmung in Fr. 8, wo Numenios sagt, dass das Sein das Intelligible (*noeton*) sei. Das ist von zentraler Bedeutung, weil damit das erste Prinzip als intelligibel beschrieben wird; für Numenios gehört das Gute vollständig zum Bereich des Seins. Dies ist der bedeutendste Unterschied zum neuplatonischen Einen.

Das Herz meiner Dissertation behandelt das theologische Verständnis des Demiurgen bei Numenios. Ich beginne meine Untersuchung mit Fragment 21, dem der *Kommentar zum Timaios* von Proklos entspricht. Laut Proklos teilt Numenios die Realität in drei Dimensionen auf: den Vater (das Gute, d. h. der erste Gott), den Schöpfer (der Demiurg) und schließlich sein Werk, das mit dem Kosmos, d. h. dem dritten Gott, zu identifizieren ist. Außerdem kritisiert Proklos Numenios dafür, dass er sich einer exzentrischen Sprache bediene; er nennt die drei Götter nämlich „Großvater“, „Abkömmling“ und „Enkel“. Wichtig an diesem Zeugnis des Proklos ist hier vor allem seine Rekonstruktion von Numenios' Denken. Nach dem neuplatonischen Kommentator hat Numenios die Realität systematisch in drei verschiedene Stufen geteilt. Aber das ist problematisch, weil sich dieser Unterscheid bei Numenios tatsächlich nicht sehr deutlich zeigt. Einige Forscher haben sich daher

gefragt, ob das Zeugnis des Proklos in diesem Zusammenhang glaubhaft sei.⁷¹⁷ Meiner Meinung nach ist Proklos aber glaubhaft, um die Lehre des Numenios zu rekonstruieren; das wird im Laufe der Arbeit klarer werden, in der ich diskutiere, worin der Demiurg für Numenios besteht. Um die Theologie des Numenios besser zu verstehen, muss man sich näher der Natur des ersten Gottes widmen.

Wie bereits gesagt existieren nach Numenios drei Götter, die drei intellektuellen und ontologischen Stufen entsprechen, welche hierarchisch angeordnet sind. An der Spitze der Hierarchie befindet sich das Gute, der erste Gott, den Numenios in Fr. 12 als einen König (*basileus*) und als untätig (*argos*) beschreibt. Das bedeutet, dass das Gute frei von kausalem Handeln ist. Zuständig für das Zusammensetzen der Welt ist nämlich, wie sich zeigen wird, der Demiurg. In Fr. 15 wird zwischen dem ersten und dem zweiten Gott unterschieden. In Fr. 15 sagt Numenios, dass der erste Gott sich mit dem Intelligiblen (*peri ta noeta*) befasse, der zweite hingegen sowohl mit dem Intelligiblen als auch mit den Sinnendingen (*peri ta noeta kai aistheta*). Da der erste Gott die höchste intelligente Instanz ist, hat er nichts mit der Weltschöpfung zu tun; diese Aufgabe kommt dem Demiurgen zu.

Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Natur des Guten ist Fr. 17. Dort behauptet Numenios, dass der erste Gott auch erster Intellekt genannt werde und unter den Menschen unbekannt (*agnooumenon*) sei, der Demiurg hingegen bekannt (*gignoskomenon*).⁷¹⁸ Aus diesem Grund wurde die Hypothese aufgestellt, dass Numenios von Alkinoos' Konzeption des ersten Gottes beeinflusst sei; beide nämlich verstehen das erste Prinzip sowohl als intelligibles Seiendes als auch als Intellekt. Aus diesem Grund ist der erste Gott bei Numenios sowohl der höchste Aspekt des Intelligiblen als auch der höchste Intellekt.

Auf diese Bemerkungen folgt meine Argumentation zur Rolle des Demiurgen. Die wichtigsten Fragmente, in denen Numenios die Funktion des Demiurgen abhandelt, sind 11 und 18. Im Fr. 11 behauptet Numenios, dass der Demiurg „doppelt“ sei, weil er von der Materie aufgeteilt wurde. Ergebnis dieser Aufteilung ist eine echte Trennung des Demiurgen in zwei verschiedene Aspekte: einerseits in den Demiurg *stricto sensu*, zweiter Gott und kontemplativer Intellekt, andererseits in den dritten Gott, d. h. den Demiurg, der in Kontakt mit der Materie gekommen ist und dessen Rationalität ein diskursiver Intellekt ist. Das bedeutet nicht, dass es zwei verschiedene

⁷¹⁷ Vgl. H. TARRANT, *Must Commentators know their Sources? Proclus in Timaeum and Numenius*, in *Philosophy, Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, hrsg. v. P. Adamson, H. Baltussen u. M. W. F. Stone, London 2004, S. 175-190; J. OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism*, in *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, hrsg. v. R. Hirsch-Luipold, Berlin 2005, S. 51-99.

⁷¹⁸ Vgl. *Chaldäische Orakel*, fr. 7 ed. Des Places (= *Oracles Chaldaïques: Avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus*, Paris 2003). Vgl. DILLON, *The Middle Platonists* (wie Anm. 1), S. 363 ff.

Demiurgen gibt, sondern dass die demiurgische Natur und Aktivität auf zwei Ebenen aufgeteilt sind. In Fr. 18 greift Numenios einige Bilder aus dem *Timaios* auf. Wie sich der Demiurg des *Timaios* am Paradigma orientiert, beschreibt auch Numenios den Demiurgen als kontemplativen Intellekt, der auf die Materie wirkt, um sie zu ordnen. Unter diesen Voraussetzungen ist der Demiurg ein intellektueller mittlerer Gott, der doppelt orientiert ist: einerseits kontemplativ hin zum ersten Gott, andererseits gestaltend hin zur Materie.

Das Verhältnis zwischen den drei Göttern nehmen auch die Frr. 16 und 22 näher in den Blick. In Fr. 16 setzt Numenios das Wesen (*ousia*), die Idee (*idea*) und das Intelligible (*noeton*) gleich und bestimmt den ersten Gott als ersten Intellekt und „Ursache des Wesens“ (*arche ousias*). Von zentraler Bedeutung für meine Argumentation ist die Beziehung zwischen dem Wesen des ersten Gottes und dem Wesen des zweiten. Am Ende des Fragments sagt Numenios, dass vier Realitätsbereiche existieren: 1) das Gute, 2) der Demiurg, 3) ein einziges Wesen (*mia ousia*) des ersten wie des zweiten Gottes und 4) der Kosmos. Meine Meinung nach existieren zwei Ebenen des Intelligiblen: das Wesen des ersten Gottes, das der unbestimmten Totalität des *noeton* entspricht, und das Wesen des Demiurgen, das in ontologischer Hinsicht den einzelnen Ideen entspricht. Klarer wird das in Fr. 20, wo Numenios für den intelligiblen Bereich von einer wechselseitigen Teilhabe der Ideen aneinander spricht. Daraus kann man schließen, dass die zweite intelligible Ebene (d.h. der Demiurg) durch Teilhabe an und Nachahmung der höchsten *ousia* (d. h. des Guten) bestimmt ist. Die Beziehung zwischen dem Guten und dem Demiurgen wird auch in Fragment 22 thematisiert, das ebenfalls bei Proklos überliefert ist. In diesem Fragment sagt Proklos, dass nach Numenios der erste Gott mit Hilfe des zweiten handelt.

Was bedeutet dieser Ausdruck? *Prima facie* scheint er zu bedeuten, dass es der erste Gott ist, der den zweiten „benutzt“, um seine kausative Tätigkeit auszuführen. Wie Gabriela Müller vermutet hat, lässt sich der Ausdruck *en proschresei tou deuterou* auch als *genitivus subiectivus* lesen.⁷¹⁹ Damit würde sich die Bedeutung dahingehend verändern, dass es dann der demiurgische Gott ist, der sich des ersten Gottes bedient, wie ein Schöpfer das Paradigma benutzt.⁷²⁰

Schließlich hat Numenios in die mittelplatonische Tradition auch eine neue Platon-Interpretation eingeführt. Seine ontologisch-theologische Hierarchie ist in drei Stufen strukturiert und das bedeutet, dass jede Ebene der Realität ein Gott aber auch ein Intellekt ist. Der erste Gott ist ein ursprünglicher Intellekt, rein intelligibel und hat intuitive Vernunft. Der zweite Gott, demiurgisch, ist kontemplativ, aber auch produktiv; sein Wirken auf die Materie konstituiert den dritten Gott, der mit der Materie verbunden ist. Dieser dritte Gott ist nicht total intelligibel (weil seine Natur vermischt mit der Materie

⁷¹⁹ Vgl. G. MÜLLER, *Qué es ,lo que es viviente' (ὁ ἐστὶ ζῶον) según Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de filosofía» 64 (2015), S. 9–22.

⁷²⁰ Vgl. Fr. 22.

ist) und seine intellektuelle Natur ist die diskursive Vernunft; insofern macht er den wirkenden Aspekt der Demiurgie aus. Daraus kann man schließen, dass der Demiurg für Numenios doppelt ist. Diese Schlussbemerkung ist zentral in Bezug auf die Interpretation des göttlichen Schöpfers bei Plotin.

KAPITEL 2

Kapitel 2 ist Plotins Interpretation des *Timaios* gewidmet. Es beginnt mit einer Vorbemerkung, in der ich das Problem der Beziehung zwischen Philosophie und Philologie diskutiere. Wir haben gesehen, wie in der ganzen platonischen Tradition die Interpretation des *Timaios* von zentraler Bedeutung für die Konzeption eines platonischen Systems ist. Es lassen dabei in der Entwicklungsgeschichte des Platonismus im Wesentlichen zwei interpretative Strömungen unterscheiden: einige Autoren verstehen den Mythos wörtlich, andere lesen die Kosmogonie als Metapher – Plotin gehört zu den metaphorischen Interpreten.

Für Plotin gibt es zwei entscheidende Gründe, den *Timaios* nicht wörtlich zu interpretieren: Erstens muss die Realität in drei verschiedenen Stufen, die Hypostasen, geteilt werden (während der *Timaios* noch weitere Figuren kennt, etwa die jungen Götter); zweitens kann die Kosmogonie nicht als ein zeitliches Ereignis verstanden werden, weil die kausative Tätigkeit der Hypostasen ewig ist und nicht auf eine zeitliche Dimension reduziert werden kann. Außerdem ist auch der Demiurg eine problematische Figur. Im *Timaios* wird er als ein göttlicher Schöpfer, verschieden vom Paradigma, beschrieben. Das kann Plotin nicht akzeptieren, da er in die Drei-Hypostasen-Perspektive eingeordnet werden muss.

Plotins Haltung zu diesen Fragen ist direkt mit der bekannten Polemik gegen seinen Schüler Longin verbunden. Wie Porphyrios berichtet, war Longin seinem Lehrer zufolge «ein Philologe, aber auf keinen Fall ein Philosoph.»⁷²¹ Der exegetische Ansatz Plotins unterscheidet sich von dem des Longin: während Longin an den Worten verankert bleibt, versucht Plotin, die authentische Bedeutung der Lehren Platons (aber auch anderer Philosophen) ans Licht zu bringen. Das Problem der Exegese ist mit der Platon-Interpretation verbunden: Es gibt nämlich viele Passagen in den *Enneaden*, in denen Plotin behauptet, dass Platon sich in einer rätselhaften Weise (*enigmenos*) ausdrücke.⁷²² Aufgrund der metaphorischen Interpretationsweise des *Timaios* muss man behaupten, dass der Demiurg für Plotin keine unabhängige Realitätsstufe ist. Schwer festzustellen ist bei Plotin außerdem, ob der Demiurg mit dem Intellekt oder mit der Seele zu identifizieren ist.

⁷²¹ Vgl. PORPHYRIOS, *Vita Plotini* XIV, 19–20.

⁷²² Vgl. Enn. IV, 1 [4], 2, 49 ff.

Erstens ist die gesamte Abhandlung II.9 [33] von der Kritik Plotins an den Gnostikern charakterisiert. Nach Plotins Darstellung haben diese die ursprünglichen Lehren der Griechen missverstanden. In Bezug auf den Demiurgen sagen die Gnostiker: 1) er ist eine anthropomorphe Figur, 2) er handelt wie ein echter Schöpfer, d. h. nach einem ‚Plan,‘ 3) er schafft eine böse, d. h. unvollkommene Welt. Außerdem verstehen die Gnostiker die Realität nicht als nach drei Hypostasen unterteilt, deswegen wird ihnen von Plotin vorgeworfen, die intelligiblen Realitäten vervielfältigt zu haben.

Plotin bezieht sich hier auf die gnostische Doktrin des *Pleroma* und die verschiedenen Stufen der Realität (z. B. den allerersten Gott, das *Pleroma*, die Äonen, Sophia, Acamoth, den Demiurgen usw.). Die gesamte Abhandlung widmet sich daher der Wiederlegung der gnostischen Anschauungen. Erstens behauptet Plotin, dass der Demiurg auf keinen Fall ein Wesen sein könne, das eine böse Welt schafft, weil das Produkt der intelligiblen Urteile nicht als böse verstanden werden kann. Ferner wird im Traktat die gnostische Konzeption der Seele kritisiert. Der gnostische Mythos erzählt vom Äon Sophia, der die Natur seines Vaters imitieren wollte.⁷²³ Dabei sprechen die Gnostiker über den Fall Sophias aus dem intelligiblen Bereich. Sophia zeugt einen Ausläufer, Sophia Acamoth, die als Missgeburt wiederum den kosmischen Demiurgen ins Leben ruft. Diese komplizierte und facettenreiche Kosmogonie ist auf keinen Fall verträglich mit der Weltanschauung Plotins. Nach Plotin „schaffen“ die Hypostasen nichts in einem anthropomorphen Sinne, sondern ihre Kausalität teilt sich den niederen Instanzen spontan mit, und zwar ohne zwischengeschaltete Vermittlungen.

Nachdem ich die Kritik an den Gnostikern vorgestellt habe, analysiere ich in Kapitel 2 Plotins Auffassung des Demiurgen. Um die Konzeption Plotins zu rekonstruieren, fasse ich einen zentralen Passus in Proklos' *Timaios*-Kommentar ins Auge. Proklos behauptet dort, dass der Demiurg Plotin zufolge doppelt sei: einerseits im intelligiblen Bereich, andererseits als das leitende Prinzip des Kosmos.⁷²⁴ Diese Aussage findet sich nicht explizit in den Enneaden, aber es gibt viele Elemente, die Proklos' Deutung stützen. Erstens ziehe ich einen zentralen Text der vierten Enneade in Betracht, in dem Plotin sagt, dass das ordnende Prinzip doppelt sei, nämlich Demiurg und die Weltseele, denn unter dem Namen „Zeus“ verstehe man sowohl den Demiurgen als auch das leitende Prinzip des Kosmos (*egemonikon*).⁷²⁵ Dieser Unterschied ist direkt mit der Interpretation von Hesiods *Theogonie* sowie des *Kratylos* verbunden.

⁷²³ In anderen gnostischen Überlieferungen wird berichtet, dass der Äon Sophia die Natur des Vaters nur habe kennenlernen, nicht aber imitieren wollen. Das bedeutet, dass im Gnostizismus keine eindeutige Überlieferung existierte.

⁷²⁴ Vgl. PROKLOS, *In Tim.*, I, 306, 16–19 Diehl.

⁷²⁵ Vgl. Enn. IV.4 [28], 10, 1–9.

Besonders im *Kratylos* findet sich die Etymologie der Götternamen, die die antiken Platoniker für wahr hielten. So identifizierte Plotin Uranos mit dem Einen, Kronos mit dem *Nous* und Zeus mit der Seele.⁷²⁶ Diese Unterscheidung scheint in den *Enneaden* nicht systematisch: 1) Das Eine wird nicht in Verbindung mit Uranos gebracht, aber diese Beziehung lässt sich aus einigen Texten schließen,⁷²⁷ 2) Plotin identifiziert in vielen Fällen die Seele bzw. die Weltseele mit Aphrodite und nicht mit Zeus. Man kann schließen, dass Aphrodite als die Weltseele zu verstehen ist, Zeus hingegen als die Seele in einem allgemeinen Sinn bzw. als die Hypostase.⁷²⁸ Was aber bedeutet es, dass Zeus sowohl der Demiurg als auch das leitende Prinzip des Kosmos ist? Man muss von der Annahme ausgehen, dass der Demiurg von Plotin normalerweise mit dem Intellekt identifiziert wird (wie wir auf den folgenden Seiten sehen werden). In diesem Sinne ist Zeus (=das ordnende Prinzip), d. h. die Seele, sowohl Demiurg als auch leitendes Prinzip.⁷²⁹

Diese Aussage scheint zur Aporie zu führen: Wenn der Demiurg mit dem Intellekt zu identifizieren ist, wie kann er auch mit der Seele verbunden sein? Ich versuche diese Frage auf den folgenden Seiten zu beantworten, indem ich dafür argumentiere, dass bei Plotin der Demiurg sowohl die Seele als auch der *Nous* ist.

Wie am Anfang des Kapitels erwähnt, ist bei Plotin der Demiurg eine problematische Figur, weil sein Wesen zwischen verschiedenen Hypostasen unterteilt ist. Jetzt bleibt noch zu verstehen, welcher Hypostase genau der Demiurg entspricht und ob er mit dem ersten Prinzip identifiziert werden kann. Wie bekannt ist, war die größte Neuerung, die der Neuplatonismus einführte, die Konzeption eines Prinzips, das dem intelligiblen Bereich gegenüber als transzendent vorgestellt wird. In den *Enneaden* nämlich finden sich viele Passagen, in denen Plotin behauptet, dass das Eine *Prinzip aller Dinge (arche ton panton)*⁷³⁰ sei und über dem Intellekt und dem Sein (*epecheina nou kai ontos*) stehe.⁷³¹ Plotin versteht das erste Prinzip bekanntlich dergestalt, dass ihm keine Bestimmungen zukommen können: Es wird nämlich auch *Vater der Ursache (pater aitiou)* genannt und ist

⁷²⁶ Vgl. P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus Treatise Against the Gnostics*, in *Neoplatonism and early Christianity. Essays in honour of A. H. Armstrong*, hrsg. v. H. J. Blumenthal u. R. Markus, London 1981, S. 124–137.

⁷²⁷ Cf. C. LO CASTO, *Plotino e la triade divina Urano, Crono, Zeus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 65 Bd. 2 (2018), S. 465–480.

⁷²⁸ Vgl. M. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Mailand 1996.

⁷²⁹ Vgl. M. ABBATE, *Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos*, in *Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, hrsg. von J. Halfwassen, C. S. O'Brien, T. Rangel, Heidelberg 2016, S. 161–176; J. OPSOMER, *A Craftman and His Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/ Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, hrsg. v. Th. Leinkauf, C. Steel, Löwen 2005, S. 67–102.

⁷³⁰ *Enn.* II.9 [33], 1, 21; III.8 [30], 9, 39; V.3 [49], 12, 8. Zu diesen Ausdrücken vgl. C. D'ANCONA, *Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, hrsg. v. L. P. Gerson, Cambridge 1998, S. 356–385.

⁷³¹ *Enn.* V.3 [49], 11, 20–21.

transzendent in Bezug auf die anderen Hypostasen.⁷³² Man kann sich fragen, ob das erste Prinzip mit dem Demiurgen zu identifizieren ist. Auf Grund des Gesagten ist allerdings klar, dass das Eine auf keinen Fall der Demiurg sein kann. Es ist nämlich ein allererstes Prinzip und kann, da es keine Bestimmung hat, nicht einmal mit irgendetwas anderem identifiziert werden. So muss man schließen, dass die Demiurgie das Eine wegen dessen übertranszendenter Natur nicht betrifft. Daraus folgt, dass der göttliche Schöpfer bei Plotin zwischen dem *Nous* und der Seele zu verorten sein muss.

Wir haben schon gesehen, dass Plotin die gesamte Kosmogonie des *Timaios* als eine Metapher interpretiert, deshalb hält er den Demiurgen nicht für eine unabhängige metaphysische Figur. Plotin denkt nämlich, dass der Demiurg mit dem intelligiblen Paradigma zu identifizieren sei. Für Plotin ist das intelligible Paradigma der Intellekt, d. h. die zweite Hypostase, die der Totalität der Ideen entspricht. Das bedeutet, dass bei Plotin der Demiurg der *Nous* ist. Diese These wird von Plotin durch die Exegese der Werke Platons gerechtfertigt, besonders des *Timaios*. Die Identifizierung des Demiurgen mit der Ideenwelt fußt auf verschiedenen Elementen. Im *Timaios* sagt Platon, dass der Demiurg die Weltseele mit der Mischung des Identischen und des Verschieden ins Leben ruft und zur Beseelung des Kosmos abordnet. Die Seele ist daher einfach Schöpfung des Demiurgen, der als Weltschöpfer handelt.

In den *Enneaden* wird die Beziehung zwischen dem Demiurgen und der Seele auf der Basis des *Timaios* vorgestellt, aber es wird deutlich, dass Plotin diese Beziehung aus einer neuen Perspektive interpretiert. Die Analogien mit dem *Timaios* werden von Plotin in seine hypostatische Weltanschauung übertragen: Wie im *Timaios* der Demiurg als Schöpfer der Seele handelt, hat die Hypostase der Seele bei Plotin ihren Ursprung im Intellekt. Plotin betont diesen Punkt mehrfach, wie z. B. in II.1 [40], 5, 1 ff., wo er sagt, dass die Weltseele nach dem Demiurgen komme.

Plotins Konzeption des Demiurgen rührt natürlich auch von der Exegese der anderen Werke Platons her. In dieser Perspektive ist die Rolle des zweiten Briefs von zentraler Bedeutung. Dieser Brief, der in der Antike als authentisch galt, stellt die Realität als in drei Stufen unterteilt dar: An der Spitze steht der König aller Dinge (*ton panton basileus*), während auf den anderen Ebenen die sogenannten zweiten und dritten Dinge verortet sind.⁷³³ Diese Unterteilung entspricht den drei Hypostasen Plotins. Das erste Prinzip, d. h. der König des Alls, wird auch Vater der Ursache genannt, in Bezug auf eine Stelle im sechsten Brief. Was dennoch von zentraler Bedeutung ist, ist die Bestimmung des Demiurgen als Intellekt, die Plotin bezüglich der Stelle 39e 7-9 des *Timaios* vornimmt. Die Identifizierung des Demiurgen mit dem *Nous* ist verträglich mit der metaphorischen Interpretation des *Timaios*, die Plotin vertritt. Die Konzeption eines „zwischen“ Paradigma und

⁷³² *Enn.* V.1 [10], 8, 6.

⁷³³ Cf. *Brief II*, 312 e 1-4.

Seele verorteten Demiurgen ist für Plotin nämlich nicht akzeptabel. Aus diesem Grund muss der Demiurg mit einer der Hypostasen identifiziert werden. Obwohl die Identifikation des Demiurgen mit dem Paradigma Rechenschaft über die kausale Macht der intelligiblen Welt ablegt, ist es noch problematisch, das wirkende Handeln des Demiurgen zu rechtfertigen. Diese „Aufgabe“ wird bei Plotin von der Seele ausgeübt.

Plotins Konzeption der Seele spielt eine sehr wichtige Rolle für seine metaphysische Perspektive. Die Seele ist für Plotin nicht das Intelligible (das ist der Intellekt), sondern ihre Natur ist mit dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos verbunden. Plotin spricht in einem dreifachen Sinn über die Seele: 1) die Seele als Hypostase, 2) die Weltseele, 3) die menschliche Seele.⁷³⁴ Die Weltseele ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Wie bekannt, ist die Weltseele im *Timaios* das beseelende Prinzip des Kosmos. Der Demiurg ruft die Weltseele als Verbindung des Identischen und Verschiedenen ins Leben und weist ihr den Weltkörper zu. Es ist wichtig zu unterstreichen, dass die Seele bei Platon kein Prinzip ist, sondern das „Werk“ des Demiurgen. Plotin hat hier eine andere Ansicht.

Die Seele ist bei ihm nämlich die dritte Hypostase, deshalb spielt sie eine wichtigere Rolle als im *Timaios*. Die Seele ist bloß das, was den Kosmos ordnet, und hat gleichzeitig auch eine kausale Funktion. Die „aktive“ Tätigkeit ist keine besondere Eigenschaft der Seele, sondern ihres letzten Teils, den Plotin „Natur“ nennt. Die Natur ist der „Teil“ der Seele, der direkt auf die Materie wirkt. Sie handelt, indem die sogenannten *Logoi*, d. h. die rationalen Prinzipien in die Materie einfließen.⁷³⁵ Die Materie ist natürlich bei Plotin weder etwas von den Hypostasen Unabhängiges noch ein ihnen entgegengesetztes Prinzip (in diesem Fall wäre Plotin Dualist), vielmehr kann man ihre Natur als das „total Nichtseiende“ bestimmen. Die Materie hat daher zwar keine Substantialität, ist aber gleichzeitig wesentlich für die Bestimmung der Sinnenwelt. Diese wirkliche Tätigkeit der Weltseele ist die wichtigste Neuheit von Plotins Exegese des *Timaios*. Die Seele ist jetzt ein kausales Prinzip, ihre Tätigkeit ist die Ursache der Bestimmung des Kosmos. Der Unterschied zu Platon ist offensichtlich. Im *Timaios* ist die Seele einfach das Werk des Demiurgen, das den Kosmos beseelt, bei Plotin ist sie die dritte Hypostase, die die Materie durch die Natur ausformt. Diese Ausformung

⁷³⁴ Zu diesem Unterschied vgl. R. CHIARADONNA, *Plotino*, Rom 2009, S. 52 ff.

⁷³⁵ Zu dem Begriff der *Logoi* vgl. C. HELMIG, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston 2012, S. 193 ff.; A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, S. 102 ff.; M. FATTAL, *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, hrsg. v. R. Radice, Mailand 2005, S. 163 ff.: Vgl. R. E. WITT, *The Plotinian Logos and Its Stoic basis*, in *The Classical Quarterly* 25.2 (1931), S. 103-111; L. P. GERSON, *Plotinus on logos*, in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, hrsg. v. J. Wilberding u. C. Horn, Oxford 2012, S. 17-29; C. S. O'BRIEN, *Plotinus on the Soul's logos as the structuring Principle of the World*, in *Seele und Materie im Neuplatonismus/ Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg 2016, S. 105–133. L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in *Les Cahiers de philosophie de Strasbourg* 8 (1999), pp. 87-108.

der Natur ist im *Timaios* freilich die Aktivität des Demiurgen. Es ist der göttliche Schöpfer, der den Weltkörper und die Weltseele einsetzt. Nach Plotin hingegen ist der Intellekt (der, wie wir gesehen haben, für Plotin eigentliche Demiurg) Ursache der Seele, wie im *Timaios*, aber die Seele spielt auch eine zentrale Rolle in der Ausformung des Kosmos.

Diese Tätigkeit der Seele findet sich nicht im *Timaios*, aber sie könnte aus dem *Epinomis* entlehnt worden sein, wo davon die Rede ist, dass die Weltseele eine aktive Rolle in der Welterschöpfung spielt,⁷³⁶ wie einige Forscher betont haben.⁷³⁷ Allerdings muss man auch klarstellen, dass, obwohl diese Beziehung plausibel ist, Plotin den *Eutyphron* niemals zitiert. Hier kann man zu einigen Teilschlussbemerkungen kommen. Die sogenannte metaphorische Interpretation des *Timaios* führt zu einem neuen Verständnis des Demiurgen und der Kosmogonie. Im *Timaios* wird der göttliche Schöpfer von Platon als eine unabhängige Figur vorgestellt, die die Weltseele und den Kosmos schafft: Der platonische Demiurg handelt beim Betrachten des Paradigmas und bildet seine Werke aus. Bei Plotin hingegen sind die paradigmatische und die wirkende Funktion zwischen dem Intellekt und der Seele aufgeteilt.

Der Intellekt übt die paradigmatische Funktion aus, während die Seele durch die Tätigkeit der Natur tatsächlich, wie ein göttlicher Schöpfer handelt. Was bei Platon der Demiurg tut, ist bei Plotin Handeln Tätigkeit sowohl des Intellekts als auch der Seele. Auf Grundlage der analysierten Fragen kann man schließen, dass der Demiurg bei Plotin doppelt ist, wie auch Proklos in seinem Kommentar zum *Timaios* behauptet. Die metaphorische Exegese des *Timaios* führt zur Identifikation des Demiurgen mit den Hypostasen. Allerdings können die demiurgischen Funktionen, d. h. die paradigmatische und die wirkende, nicht auf eine einzige Hypostase reduziert werden und deshalb spaltet Plotin den Demiurgen sozusagen auf verschiedene Realitätsstufen auf. Was ich im nächsten Kapitel versuchen werde zu beweisen, ist der Einfluss, den Numenios auf Plotin gehabt hat. Meiner Meinung nach hat das von Numenios entwickelte Verständnis des doppelten Demiurgen, Plotin beeinflusst.

KAPITEL 3

Das dritte Kapitel ist vollständig dem Vergleich zwischen Numenios und Plotin gewidmet. Zuerst finde ich es zweckmäßig, mit einer geschichtlichen Vorbemerkung zu beginnen, denn man kann nicht

⁷³⁶ Vgl. *Epin.* 984c 2–5, in dem davon die Rede ist, dass die Seele *gestaltet* (*plattein*).

⁷³⁷ Die Originalität des *Epinomis* ist schwer zu bestimmen. Viele Forscher halten diesen Dialog für unecht, weil ihn möglicherweise von Philipp von Opus geschrieben habe. Eine Diskussion zum Thema der Seele im *Epinomis* findet sich in dem neuen Beitrag von J. DILLON, *The World Soul takes Command. The Doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the Academy of Polemon*, in *World Soul-Anima Mundi*, hrsg. v. C. Helmig. With the Assistance of L. Marongiu, Berlin-Boston 2019, S. 155–166.

über die Verbindung zwischen Numenios und Plotin sprechen, ohne den historischen Kontext der Schule Plotins zu rekonstruieren.

Porphyrrios informiert uns in Kapitel XIV der *Vita Plotini*, dass in der Schule die Werke des Numenios und anderer Autoren gelesen und kommentiert wurden. Darüber hinaus wurde Plotin vorgeworfen, Numenios zu plagiierten.⁷³⁸ Diese Anklage ist von zentraler Bedeutung für die vorliegende Studie, weil sie zeigt, dass die Thesen Numenios' und Plotins schon in der Antike als ähnlich galten. Wie wir in den vorigen Kapiteln schon gesehen haben, neigen die meisten Forscher dazu, Numenios für einen „Vorfahren“ des Neuplatonismus zu halten. Die wichtigste Neuerung, die die Neoplatoniker in die platonische Tradition eingeführt haben, besteht im Verständnis eines ersten Prinzips, das transzendent zum intelligiblen Bereich ist. Aus diesem Grund sind die Analogien und die Unterschiede zwischen Numenios und Plotin in erster Linie hinsichtlich der Konzeption des ersten Prinzips zu untersuchen.

Numenios konzipiert den ersten Gott als ersten Intellekt und das Gute in sich selbst und das bedeutet, dass das erste Prinzip zum Bereich des Seins gehört. Auch wenn Numenios nämlich scheinbar über das Gute als gegenüber der *ousia* transzendent spricht, behauptet er, dass das Gute über der Realitätsstufe stehe, die dem Demiurgen entspricht. Dies ergibt sich deutlich aus Fr. 17, in dem Numenios behauptet, das Gute sei unerkannt (*agnooumenon*), aber nicht unerkennbar. In Fr. 2 beschreibt Numenios zudem den Prozess der Erkenntnis des Guten, und behauptet, dass das Gute auf keinen Fall durch einen mystischen Weg erkannt wird. Aus diesem Grund kann man schließen, dass für Numenios der erste Gott nur vernunftgemäß erkannt werden kann.

Die Vereinigung mit dem ersten Prinzip hat bei Plotin eine andere Bedeutung. Plotins Konzeption zufolge ist das Gute ein Prinzip, das transzendent in Bezug auf die *Nous*-Hypostase ist. Aus diesem Grund kann man die Erkenntnis des Einen nicht für vernunftgemäß *stricto sensu* halten. Allerdings ist die Verbindung mit dem Einen bei Plotin auch keine mystische Vereinigung. Das Verhältnis zwischen Subjekt und erstem Prinzip führt zur Vereinigung der zwei Elemente. Wenn das Subjekt beim Einen ankommt, sind alle Unterscheidungen vorbei: Subjekt und Objekt, d. h. Intellekt und Intelligible, sind daher unbestimmt. Welche Art von Verbindung ist diese Beziehung zwischen Intellekt und Einem? Plotin beschreibt diese Vereinigung als einen ekstatischen Prozess, den er als „ein neues Sehen“ (vgl. VI. 9 [9], 11, 23: *allos tropos tou idein*) bestimmt, Werner Beierwaltes hat diese Erklärung als eine „Erfahrung der Einheit“ erklärt.⁷³⁹ Plotin konzipiert die „Berührung“ des Einen als überrationalen Prozess und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von Numenios. Trotzdem

⁷³⁸ Vgl. *Vita Plotini*, XVII; XXI.

⁷³⁹ Vgl. M. ABBATE, *Parmenide e i Neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010, S. 152 ff.

ist zu betonen, dass diese überrationale Erfahrung des Einen kein Mystizismus ist, weil sich dieser Begriff erst im späteren Neuplatonismus tatsächlich ausbildete.

Um die Beziehung zwischen Numenios und Plotin besser zu erklären, komme ich auf Traktat II.9 [33] „Gegen die Gnostiker“ zurück. Von zentraler Bedeutung ist hier das sechste Kapitel, in dem Plotin darlegt, dass und wie die Gnostiker die ursprüngliche Lehre Platons (aber auch der griechischen Tradition im Allgemeinen) missverstanden haben. Der Ausgangspunkt ist der Umgang der Gnostiker mit der Tradition: Plotin kritisiert die unehrerbietige Einstellung gegen die platonische Lehre. Die Gnostiker hätten nämlich die Lehre Platons und besonders den *Timaios* in verschiedener Hinsicht völlig missverstanden. Erstens konzipierten sie vielfache intelligible Realitätsstufen, kannten daher mehr als die drei Hypostasen, die nach Plotin die tatsächliche Anzahl der göttlichen Realitätsstufen sind.⁷⁴⁰ Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist auch Plotins Meinung über die Rolle der drei Intellekte. Plotin nennt als großes Missverständnis der Gnostiker eine Doktrin, die wir „Dreintelletelehre“ nennen könnten und die sie aus einer inkorrekten Exegese von *Timaios* 39e 7-9 herleiten.

Nach Plotin kennen die Gnostiker einen gänzlich ruhenden Intellekt, einen kontemplativen *Nous* und eine demiurgische denkende Seele. Die Beziehung zwischen der Seele und dem Demiurgen ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung. Außer dem ersten und zweiten Intellekt nennt Plotin auch die Seele und den Demiurgen. Der Ausdruck *allos demiourgos kai psyche* in Kapitel 6 zeigt nicht zwei verschiedene Größen, sondern eine Identifikation der Seele mit dem Demiurgen. Das *kai* kann nämlich sowohl eine Konjunktion sein als auch eine epexegetische Bedeutung haben. Plotin kritisiert in diesem Fall eine direkte Identifizierung der Seele mit dem Demiurgen. Lässt sich diese Dreintelletelehre auf Numenios zurückführen? Meiner Meinung nach ist es einerseits möglich, dass Numenios von der Gnosis beeinflusst wurde, andererseits lässt sich in diesem Fall auch das Gegenteil vermuten, in dem Sinne, dass einige Strömungen der Gnosis – wie die, gegen die Plotin hier argumentiert – den Gedanken von Numenios übernommen haben.

Der wichtigste Traktat, in dem ein Vergleich mit Numenios zentral ist, ist III.9 [13], 1 „Verschiedenartige Bedenken“. Plotin beginnt mit einem Zitat von *Timaios* 39e 7-9, in dem Platon behauptet, dass der Intellekt das Paradigma betrachte und dass es einen weiteren diskursiv denkenden Intellekt gebe. Dieser wird von Plotin „Demiurg“ genannt. Die Definition von „Demiurg“ als etwas vom Intellekt Unterschiedenem scheint problematisch. Obwohl, wie bereits gesehen, bei Plotin auch die Seele demiurgische Funktionen hat, wird sie in anderen Traktaten der *Enneaden* nie explizit „Demiurg“ genannt. Auch in diesem Fall spielt Plotin auf die Doktrin an, die wir im vorigen Abschnitt „Dreintelletelehre“ genannt haben. Plotin behandelt ausführlich die Position einiger Philosophen,

⁷⁴⁰ Hier wird wahrscheinlich auf die sogenannte gnostische Lehre des *Pleroma* verwiesen.

die den Intellekt in anderer Weise verstanden haben. Er behauptet, dass die Meinung derjenigen Autoren, die drei Intellekte (ruhend, betrachtend und wirkend) kennen fast plausibel sei. Es ist allerdings nicht klar, ob Plotin in diesem Fall auf Numenios oder Amelios anspielt.⁷⁴¹ Numenios kennt nämlich drei göttliche Intellekte, Amelios hingegen eine Dreiheit von demiurgischen Intellekte.

Diese Konzeption der drei Intellekte führt direkt zu einem Verständnis des ersten Prinzips als denkend und intelligibel, das in der Perspektive Plotins widersprüchlich zu sein scheint. Um diesen Aspekt besser zu verstehen, lohnt ein näherer Blick auf eine wichtige Stelle im siebten Traktat. In V.4 [7], 2, 1-19 beschreibt Plotin das Eine als intelligibel (*noeton*) und lebend (*zoe en auto*). Einige Forscher haben vermutet, dass Plotin in diesem jugendlichen Traktat wahrscheinlich von Numenios beeinflusst sei. Meiner Meinung nach ist es einerseits natürlich plausibel, dass Plotin in dieser Phase seines Lebens Numenios noch nahestand; andererseits glaube ich, dass er hier die Natur des ersten Prinzips als ursprünglicher Ursache der intelligiblen Realität unterstreichen will. Das Eine ist nicht *stricto sensu* intelligibel, aber seine überseiende Natur ist die Grundlage der nachfolgenden Hypostase. Aus diesem Grund beschreibt Plotin das Eine als *noeton* und lebend, weil es als Ursache dieselbe Natur wie das Verursachte hat.

Nach der Diskussion der allgemeinen Themen kommen wir zur Untersuchung des Demiurgen bei Numenios und Plotin. Auf Grund der bisher diskutierten Elemente können wir verstehen, dass Numenios eine zentrale Rolle in der Entwicklung der Philosophie Plotins spielte. Bisher haben wir uns mit Textstellen befasst, in denen Plotin (eventuell) implizit auf Numenios anspielt; im nächsten Teil der Dissertation zeige ich, wie Plotins Konzeption des Demiurgen von Numenios stammt. In Kapitel 1 haben wir festgestellt, dass der Demiurg für Numenios doppelt ist: Er hat einerseits einen betrachtenden Aspekt, der dem zweiten Gott entspricht und andererseits eine wirkende Natur, hinsichtlich derer er auf das materielle Prinzip wirkt und sich mit diesem mischt. Da der zweite Gott auch eine paradigmatische Natur hat, kann man schließen, dass dieser doppelte Demiurg bei Numenios sowohl das intelligible Paradigma als auch das beseelende und ordnende Prinzip des Kosmos ist. Diese These wird von Plotin auf Grundlage seiner hypostatischen Perspektive wieder aufgenommen. Auf der Grundlage der sogenannten metaphorischen Exegese des *Timaios* ist die „Stellung“ des Demiurgen für Plotin problematisch. Es ist für ihn einerseits naheliegend, den Demiurgen mit der Seele zusammenzubringen, andererseits lässt ihn das metaphorische Verständnis des *Timaios* den Demiurgen als Metapher der Ideenkausalität lesen und impliziert insofern seine Identifikation mit dem Paradigma.

⁷⁴¹ Gentilianos Amelios war Schüler sowohl Numenios' als auch Plotins. Es ist umstritten, ob er mehr von Numenios oder von Plotin beeinflusst wurde. Für eine gute allgemeine Diskussion zum Thema vgl. L. BRISSON, *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, in «ANRW» 36.II (1987), S. 793–860.

Der *Nous* kann allerdings die wirkende Rolle des platonischen Demiurgen allein nicht erfüllen. Infolgedessen ist es für Plotin problematisch, all diese Aspekte einer einzigen Hypostase zuzuschreiben und aus diesem Grund behauptet er, dass der Demiurg der *Nous* sei. Dennoch ist es offensichtlich, dass keine Hypostase für sich alleine die Aufgaben des platonischen Demiurgen erfüllen kann. Während der Demiurg im *Timaios* sowohl Intellekt als auch Schöpfer und die Seele einfach das beseelende Prinzip der Welt ist, ist der Begriff des Demiurgen bei Plotin und Numenios ein anderer. Der Demiurg, d. h. der betrachtende Intellekt entspricht dem zweiten Gott, bzw. bei Plotin ist dieser Aspekt mit der Hypostase des *Nous* zu identifizieren. Numenios' dritter Gott kann auch als „Demiurg“ bestimmt werden, denn er ist der wirkende Aspekt der Demiurgie, bzw. die Seele, die direkt auf die Materie wirkt. Plotin nennt die Seele nur in Traktat 13 „Demiurg“, aber es ist klar, dass sie in den *Enneaden* demiurgische Funktionen erfüllt. An dieser Stelle können wir zu den Schlussbemerkungen übergehen.

Numenios und Plotin sind zwei Autoren, deren Lehren in verschiedenen Punkten ähnlich sind. Numenios versteht die Realität als eine göttliche Hierarchie und die Götter sind auch drei intellektive Stufen. Das erste Prinzip entspricht dem reinen Sein und ist damit natürlich nicht seinstranszendent. Der zweite und der dritte Gott sind eines, weil es nur einen Demiurgen gibt, dessen Wesen diese beiden unterschiedlichen Dimensionen ausmachen. Plotin kennt dagegen ein erstes Prinzip, das transzendent in Bezug auf das Sein ist; aus diesem Grund kann man behaupten, dass dies die bedeutungsvollste Neuerung ist, die der Neuplatonismus eingeführt hat. Außerdem übernimmt Plotin auch das Verständnis des Demiurgen von Numenios. Weiterhin gibt es auch in der Konzeption des ersten Prinzips einige Elemente, die auf einen Einfluss des Numenios verweisen, wie die Zuschreibung eines intelligiblen und bestimmten Wesens an das Eine (vgl. Enn. V.4 [7],2). Unsere Diskussion lässt sich im folgenden Schema zusammenfassen:

NUMENIOS

PLOTIN

1. Erster Gott = das Gute

(ruhend, König, erster Intellekt, intelligibel)

1. Das Eine = erstens Prinzip

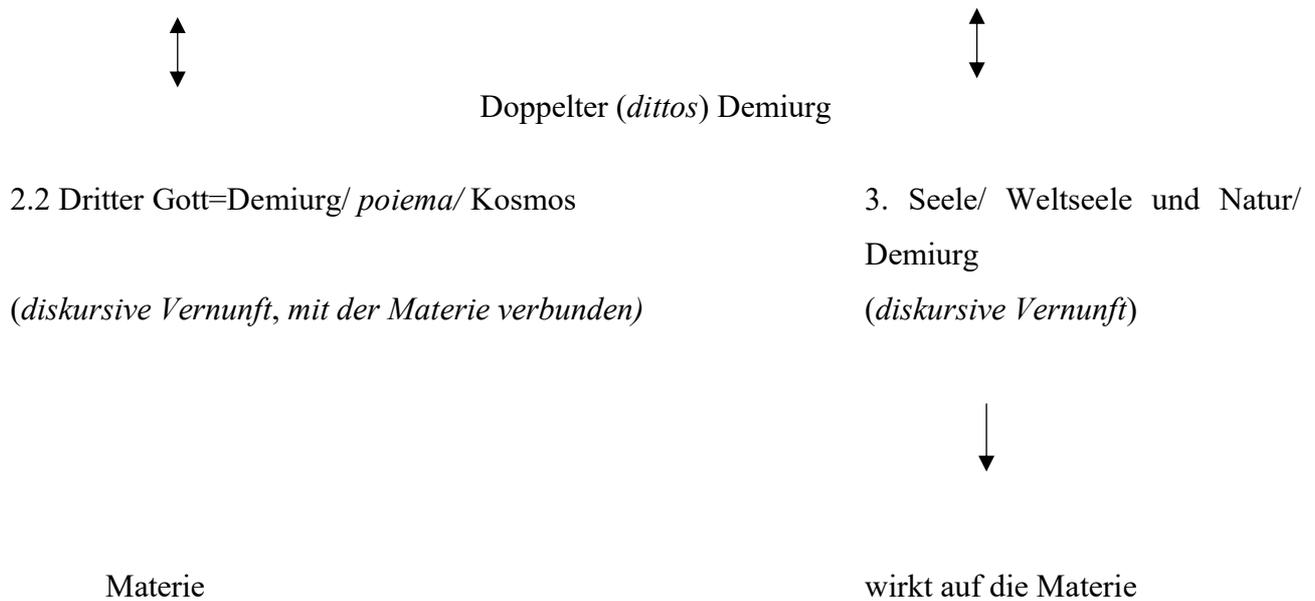
(über dem Sein und Denken, Prinzip aller Dinge)

2.1 Zweiter Gott= der Demiurg

(autoproduziert die Idee seiner selbst und des Kosmos, Demiurg des Werdens, kontemplativer Intellekt)

2. *Nous.* = der Demiurg

(intuitive Vernunft, intelligibel)



Dieses Schema zeigt die Ähnlichkeit zwischen den Konzeptionen der Demiurgie bei den beiden Autoren. Bei Plotin sind die drei Hypostasen wirklich unterschieden, sie sind drei verschiedene Realitätsstufen. Bei Numenios sind der zweite und der dritte Gott eins, aber sie sind als „doppelt“ bestimmt, da beide als Demiurg verstanden werden. Wie wir gesehen haben, übernimmt Plotin diese Idee der „doppelten Demiurgie“ von Numenios, interpretiert sie aber unter den Voraussetzungen seiner hypostatischen Perspektive.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

In dieser Dissertation habe ich versucht nachzuweisen, dass Plotin sehr von Numenios beeinflusst wurde und dass diese Beeinflussung vor allem in der Rezeption des Begriffs der Demiurgie zum Ausdruck kommt. Numenios ist ein Autor, der vollständig zur platonischen Tradition gehört. Sein Denken ist originell, insofern er verschiedene Stufen der Realität kennt und eine neue Auffassung der Demiurgie einführt: Der Demiurg ist kein erstens Prinzip, vielmehr muss sein Wesen auf verschiedene Ebenen aufgeteilt werden, einerseits als betrachtender Intellekt und andererseits als ordnendes Wirken auf die Materie. Plotin greift diese Konzeption auf und interpretiert sie neu. Sein Problem besteht darin, dass der Demiurg zwischen den Hypostasen keine „Stelle“ findet. Plotin versteht den Demiurgen nicht als unabhängige Realität, sondern unterteilt die Demiurgie zwischen dem *Nous* (paradigmatische Funktion) und der mittels der Natur tätigen Seele (wirkende Funktion). Meiner Meinung nach greift Plotin diese Idee von Numenios auf, der zum ersten Mal einen ‚doppelten‘ Demiurgen konzipierte. Bei beiden Autoren gibt es die Auffassung, dass die Demiurgie

nicht auf einen Realitätsbereich begrenzt sein kann. Diese Idee des Numenios greift Plotin systematisch auf. Die Thematik der Demiurgie ermöglicht uns also eine Analyse des Verhältnisses und der Kontinuität zwischen Numenios und Plotin.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

NUMENIO DI APAMEA, *Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par Eduard Des Places*, Paris 1973.

PLOTINO, *Plotini Opera [editio maior]*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer («Museum Lessianum. Section philosophique», 33-34-35), IIII, Bruxelles 1951-1973.

PLOTINO, *Plotini Opera [editio minor]*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer («Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»), I-III, Oxonii 1964-1982.

PRESOCRATICI, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, von Hermann Diels und Walther Kranz, 3 voll., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1960-1961.

PROCLO LICIO DIADOCO, *Proclii diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., hrg. von E. Diehl, Leipzig 1903-1906.

LESSICI E DIZIONARI

H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1940.

J. SLEEMAN, G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Paris-Bruxelles 1980.

TRADUZIONI DELLE ENNEADI

ARMSTRONG A. H., *Plotinus. With an English Translation*, 7 voll., Cambridge (Massachusetts)-London 1966-1988.

BEIERWALTES W., *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V 3. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative. Introduzione di G. Reale*, Milano 1995 (ed. orig. Frankfurt a. M. 1991).

G. BOYS-STONES, J. M. DILLON, L. P. GERSON, B. A. H. KING, A. SMITH AND J. WILBERDING, *The Enneads*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 2017.

L. BRISSON, J.-F. PRADEAU, *Plotin, Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-Francois Pradeau*, 9 voll., Paris 2002-2010.

M. N. BOUILLET, *Les Enneades de Plotin, chef d'école neoplatonicienne*, 3 voll., Paris 1981.

M. CASAGLIA, C. GUIDELLI, A. LINGUITI, F. MORIANI, *Plotino. Enneadi*, intr. di F. Adorno, 2 voll., Torino 1997.

V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*. Prima versione e commento critico a c. di V. Cilento, 3 voll., Bari 1947-49.

G. FAGGIN, *Plotino, Enneadi*. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Milano 2000 (2014⁵).

S. GERTZ, *Ennead II.9 (Against the Gnostics)*, Translation with Introduction and Commentary by S. Gertz, Las Vegas-Zurich-Athens, 2017.

D. IOZZIA, *Sulla Provvidenza. Enneade III.2 e III.3*, Introduzione, traduzione e commento, Roma 2009.

M. NINCI, *Plotino. Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta enneade*, Introduzione, traduzione e commento a c. di M. Ninci, Milano 2000 (2018²).

R. RADICE, *Plotino. Enneadi*, saggio introduttivo di G. Reale, Milano 2005.

C. TORNAU, *Plotin, Ausgewählte Schriften*, Leipzig 2001.

TRADUZIONI DI TESTI DI AUTORI ANTICHI

ALCINOO

Medioplatonici. Testimonianze e frammenti, a c. di E. Vimercati, Milano 2015.

ARISTOTELE

Opere, vol. 3: Fisica, Del Cielo, a c. di O. Longo e A. Russo, Roma-Bari 1991.

Metafisica, a c. di E. Berti, Roma-Bari 2017.

CALCIDIO

Commentario al Timeo di Platone, a c. di C. Moreschini, Milano, 2012.

Medioplatonici. Testimonianze e frammenti, a c. di E. Vimercati, Milano 2015.

DIOGENE LAERZIO

Vita e dottrina dei più celebri filosofi, a c. di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2006.

NUMENIO DI APAMEA

Fragments of Numenius of Apamea, ed. by R. Petty, Bodmin and King's Lynn 2012.

Medioplatonici. Testimonianze e frammenti, a c. di E. Vimercati, Milano 2015.

Platonist Philosophy from 80 b.C. to 250 AD, ed. by G. Boys-Stones, Cambridge 2018.

ORACOLI CALDAICI

Oracoli caldaici, a c. di A. Tonelli, Milano 2016.

PLATONE

Lettere, a c. di M. Isnardi-Parente, tr. it. M. C. Ciani, Milano 2002.

Parmenide, a c. di F. Ferrari, Milano 2004 (2007²).

Repubblica, a c. di M. Vegetti, Milano 2006 (2010³).

Sofista, a c. di F. Fronterotta, Milano 2007 (2008²).

Timeo, a c. di F. Fronterotta, Milano 2003 (2011³).

PROCLO

Teologia platonica. Nuova edizione riveduta e ampliata, a c. di M. Abbate; prefazione di W. Beierwaltes, Milano 2019.

SENOCRATE

Senocrate-Ermodoro. Testimonianze e frammenti, a c. di M. Isnardi-Parente. Edizione rivista e aggiornata a c. di T. Dorandi, Pisa 2012.

STUDI

M. ABBATE, *Non dicibilità del Primo dio e via remotionis nel cap. X del Didaskalikoos di Alcinoos*, in *Arrethos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a c. di F. Calabi, Pisa 2002, pp. 55-75.

M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010.

M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia. Studi sul neoplatonismo*, Milano-Udine 2012.

M. ABBATE, *Il fondamento del Bello: la meta-estetica neoplatonica*, in *Eros e pulchritudo. Tra antico e moderno*, a c. di V. Sorge e L. Palumbo, Napoli 2012, pp. 47-70.

M. ABBATE, *Il Principio primo come 'Assoluto' nella tradizione neoplatonica*, in «Alvearium» 8 (2015), pp. 7-24.

M. ABBATE, *Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos*, in *Seele und Materie im Neuplatonismus/ Soul and Matter in Neoplatonismus*, hrg. von J. Halfwassen-C. S. O' Brien-T. Rangel, Heidelberg, 2016, pp. 161–176.

M. ABBATE, *La Teologia Platonica di Proclo. Struttura e significato*. Saggio introduttivo a PROCLO, *Teologia Platonica. Nuova edizione riveduta e ampliata*, a c. di M. Abbate; prefazione di W. Beierwaltes, Milano 2019, pp.17-136.

K. ALT, *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II.9*, Stuttgart 1990.

K. ALT, *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Stuttgart 1993.

M. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano 1996.

A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940.

A. H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine 'that the Intelligibles are not outside the Intellect'*, in *Entretiens sur l'Antiquité Classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 393-425.

A. H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus* in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma 1974 pp. 171-194.

- P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris 2006.
- M. BALTES, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, in «Vigiliae Christianae» 29 (1975), pp. 241-270 (adesso in ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, pp. 1-32).
- J. BARNES, *Imperial Plato*, in «Apeiron» 29.2, (1992), pp. 129-151.
- W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M., 1985.
- W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, trad. it. a c. di S. SAINI, Milano 1989 (ed. orig. Berlin 1980).
- M. BERGOMI, *Discursive Thinking in Plotinus, Enn. III.8 [30]*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 111 vol. 1 (2019), pp. 101-115.
- R. BEUTLER, s.v. *Numenios*, in «RE» Band VII (1940) Supplement, pp. 664-678.
- H. J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: some Problems of Demarcation*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente, Atti del Convegno internazionale*, Roma, Accad. Naz. Dei Lincei, Roma, 1974, pp. 203-219.
- H. J. BLUMENTHAL, *On Soul and Intellect*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed by L. P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 82-104.
- M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione pitagorica*, in «ΣΥΝΟΨΙΑΙ. Seminari di filologia filosofica antica» 53.2 (2000), pp. 38-73.
- M. BONAZZI, *Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea*, in «Methexis» 17 (2004), pp. 71 – 84.
- M. BONAZZI, *Numenio, il Platonismo e le tradizioni orientali*, in «Χῶρα» (2015), pp. 225-240.
- M. BONAZZI, *Middle Platonists on the Eternity of the Universe*, in *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. by G. Roskam and H. Verheyden, Tübingen 2017, pp. 3-15.
- P. A. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica nella filosofia greca e nello gnosticismo*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica» 84 vol. 2-3 (1992), pp. 369-382.
- J. BOYS-STONES, *Numenios on Intellect, Soul and the Authority of Plato*, in *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, ed. By J. Bryan, R. Wardy and J. Warmen, Cambridge 2018, pp. 184-201,
- L. BRISSON, *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, in «ANRW», Band 36.II (1987), pp. 793-860.
- L. BRISSON, *Le Même e l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Akademie, Sank Augustin 1994.
- L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in *Les Cahiers de philosophie de Strasbourg* 8 (1999), pp. 87-108.
- M. F. BURNEYEAT, *Platonism in the Bible: Numenios of Apamea on the Exodus and Eternity*, in *Metaphysics, Soul and Ethics in ancient Thought: themes from the work of Richard Sorabji*, ed. by R. Salles, Oxford 2005, pp. 143-169.
- J. BUSSANICH, *The One and Its relationship with Intellect in Plotinus*, Leiden-New York-København-Köln 1988.
- D. CALUORI, *Plotinus on the World Soul*, in *World Soul-Anima Mundi*, ed. by C. Helmig. With the Assistance of Laura Marongiu, Berlin-Boston 2019, pp. 245-268.

- G. R. CARONE, *Creation in the Timaeus: The Middle Way*, «Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science» 37 vol. 3 (2004), pp. 211-226.
- G. CATAPANO, *Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato «Contro gli gnostici» di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, in «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane» 25 (1996), pp. 323-362.
- B. CENTRONE, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica di del neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Atti del colloquio- Roma, 17-19 giugno 1999, a c. di A. Brancacci, Napoli 2000, pp. 139-168.
- B. CENTRONE, *L'esegesi del Timeo nell'accademia antica*, in *Il Timeo. Esegesi greche, arabe e latine*, a c. di F. Celia-A. Ulacco, Pisa 2012, pp. 57-80.
- B. CENTRONE, *Medioplatonismo e Neopitagorismo: un confronto difficile*, in «Rivista di storia della filosofia» 2 (2015), pp. 399-423.
- J. M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978.
- G. CHIAPPARINI, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della 'grande notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012.
- R. CHIARADONNA, *Esegesi e sistema in Plotino*, in *Argumenta in dialogos Platonis vol. I, Platoninterpretation ind ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hrg. von A. Neschke, Basel-Stuttgart 2010, pp. 101-117.
- R. CHIARADONNA, *Causalité et hiérarchie Métaphysique dans le Néoplatonisme: Plotin, Porphyrie, Jamblique*, in «Xōpa» 12 (2014), pp. 67 – 85.
- R. CHIARADONNA, *Plotinus' account of demiurgic Causation and its philosophical Background*, in *Causation and Creation in late Antiquity*, ed. by A. Marmodoro, B. D. Prince, Cambridge 2015, pp. 31-50.
- R. CHIARADONNA, *Plotino, il Timeo e la tradizione esegetica*, in *Studi su Platone e il platonismo*, a c. di A. Brancacci - S. Gastaldi - S. Maso, pp. 99–121, Roma 2016.
- V. CILENTO, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'unico scritto da Enneadi III.8, V.8, V.5, II.9*, Firenze 1971.
- F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a Running commentary*, Indianapolis 1939.
- K. CORRIGAN, *'Enneads' 5, 4 [7], 2 and Related Passages: A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object*, in «Hermes» 76.2 (1986), pp. 195-203.
- K. CORRIGAN, *Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal*, in «ANRW», Band 36.II (1987), pp. 975-993.
- K. CORRIGAN, *'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nissa and Pseudo-Dionysius*, in «The Journal of Religion» 76.1 (1996), pp. 28-42.
- C. D'ANCONA, *Determinazione e indeterminazione del sovrasensibile secondo Plotino*, in «Rivista di storia della filosofia» 43.3 (1990), pp. 437-474.
- C. D'ANCONA, *Plotinus and later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1998, pp. 356-385.

- E. DI STEFANO, *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania 2010.
- J. DILLON, *Xenocrates' Metaphysics: fr. 15 (Heinze) Re-examined*, in «Ancient Philosophy» 5 (1986), pp. 47-52 (adesso in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum 1990).
- J. DILLON, *Orthodoxy and Eclecticism in Middle Platonism and Neopythagoreanism*, in *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, ed by J. Dillon and A. A. Long, Berkeley and Los Angeles 1988, pp. 103-125.
- J. DILLON, *Plotinus, Enn. 3.9.1, and later Views on the Intelligible World*, in «Transactions of the American philological Association» 100 (1969), pp. 63-70 (adesso in *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum, 1990).
- J. DILLON, *The Timaeus in the Old Academy*, in *Plato's Timaeus as cultural Icon*, ed. by G. J. Reydam-Schils, Paris 2003, pp. 80-94.
- J. DILLON, *Numenius: Some Ontological Questions*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 94 supp. (2007): Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD, a c. di R. Sorabji - R. W. Sharples, London, pp. 397-402.
- J. DILLON, *Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus*, in «ΣΧΟΛΗ» 1 (2007), pp. 38-49.
- J. DILLON, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo. 80 a. C. – 220 d.C.*, trad. it. a c. di E. Vimercati, Milano 2010 (ed. orig. Ithaca 1977).
- J. DILLON, *The Ideas as Thoughts of God*, in «Études platoniciennes» 8 (2011): *Les Formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, pp. 31-42.
- J. DILLON, *The World Soul takes Command. The doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the academy of Polemon*, in *World Soul-Anima Mundi*, ed by C. Helmig. With the Assistance of Laura Marongiu, Berlin-Boston 2019, pp. 155-166.
- E. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly» 20, voll. 3-4 (1928), pp. 129-142.
- E. DODDS, E., *Numenius and Ammonius*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 1-32.
- E. DODDS, E. (1963), *Proclus, Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1933 (1963²).
- P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e il metodo della filosofia in età postellenistica*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, New York 2011, pp. 211-272.
- P. DONINI, *Platonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, a c. di M. Bonazzi, Berlin-New York 2011, pp. 283-296.
- H. DÖRRIE, *Zum Ursprung der Neoplatonischen Hypostasenlehre*, in «Hermes» 82.3 (1954), pp. 331-342.
- H. DÖRRIE, *Der König. Ein platonisches Schlußwort von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, in «Revue Internationale di Philosophie» 92.24 (1970), pp. 217-235.

- H. DÖRRIE, *Plotino-tradizionalista o innovatore?* in Atti del convegno sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma 1974 pp. 195-201.
- H. DÖRRIE- M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Band IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/ Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Bausteine 101-124. Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- H. DÖRRIE- M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Band V: *Platonische Physik (im antiken Verständnis)* II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- H. DÖRRIE, M. BALTES, C. PIETSCH, *Der Platonismus in der Antike. Die Philosophische Lehre des Platonismus*. Band VII.1: *Theologia Platonica*. Bausteine 182-205, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, pp. 476-480.
- R. DUFOUR, *Tradition ed innovations: le Timée dans le pensée plotinienne*, «Études platoniciennes» 2 (2006): *Le Timée de Platon*, pp. 207-236.
- M. J. EDWARDS, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, in «Vigiliae Christianae» 44 (1990), pp. 64-75.
- E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007.
- C. C. EVANGELIOU, *Plotinus' Defense of the Platonic Cosmos and Its Demiurge*, in «Phronimon» 1 vol. 1 (1999), pp. 37-49.
- M. FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, trad. it. a c. di Roberto Radice, Milano 2005.
- F. FERRARI, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum» 53.1 (1996), pp. 44-55.
- F. FERRARI, *Poietes kai Pater. Interpretazioni medioplatoniche di Tim., 28c3*, in *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi* a c. di G. De Gregorio e S. M. Medaglia, Napoli 2006, pp. 45-58.
- F. FERRARI, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in *Argumenta in dialogos Platonis vol. I, Platoninterpretation ind ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hrg. von A. Neschke, Basel-Stuttgart 2010, pp. 52-76.
- F. FERRARI, *Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio*, in *L'Antichità XI: Roma, Filosofia, Mito, Religione*, a c. di U. Eco, Milano 2011, pp. 115-127.
- F. FERRARI, *L'Anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo 30 C-31 A*, in Logon didonai. *La filosofia come esercizio del rendere ragione*. Studi in onore di Giovanni Casertano, a c. di L. Palumbo, Napoli 2012, pp. 601-613.
- F. FERRARI, *Quando come e perché nacque il platonismo*, in «Athenaeum» 100 (2012), pp. 71-92.
- F. FERRARI, *El 'mito' del demiurgo y la interpretacion del Timeo*, in «Cuadernos de filosofia» 60 (2013), pp. 5-16.
- F. FERRARI, *Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von Timaios 28c 3-5 bei einigen Platonikern*, in *The divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, hrg. von F. Albrecht; R. Feldmeier, Leiden-Boston 2014, pp. 57-69.
- F. FERRARI, *Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica*, in *The World and Its Shadow- Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, pp. 42 – 89.
- F. FERRARI, *Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del Timeo e l'idea del bene della Repubblica? Riflessioni intorno ad un'antica querelle filosofica*, in «Xōpa» 15/16 (2017), pp. 67-91.

- F. FERRARI, *Numenius von Apamea*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 5/1, Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrg. von C. Riedweg - C. Horn - D. Wyrwa, Basel 2018, pp. 649-657.
- J. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1953.
- G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1993.
- M. FREDE, *Numenius*, in «ANRW», Band II 36.2 (1987), pp. 1034-1075.
- M. FREDE, *La teoria de las ideas de Longino*, in «Methexis» 3 (1990), pp. 85-98.
- F. FRONTEROTTA, *Alcune critiche alla concezione aristotelica della Νόησις Νοήσεως nella tradizione medioplatonica e neoplatonica: Plutarco, Alcinoos e Plotino*, in *Aristotele e la tradizione aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale. Atti del convegno internazionale di Studi*, Lecce giugno 2008, a c. di E. De Bellis, Catanzaro 2008, pp. 189-201.
- F. FRONTEROTTA, *La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des Ennéades (chapitres 1-3 et 25)*, in «Χῶρα» 12 (2014), pp. 47-66.
- F. FRONTEROTTA, *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel Timeo?* in «Methexis» 27 (2014), pp. 95-120.
- F. FRONTEROTTA, *La generazione dell'intelletto dall'Uno come determinazione dell'indeterminato: gradazione, quantità, qualità. Plotino, Enneadi V 1 (10), 5-7, e VI 7 (38), 16-17*, in *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, hrg. von T. Kisser - T. Leinkauf, Berlin-New York 2016, pp. 51-63.
- F. FRONTEROTTA, *Panteles zōion e pantelōs on: Vita, anima e movimento intelligibile nel Timeo (e nel Sofista)*, in *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, ed. by C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinka, Leiden 2020, pp. 49-69.
- P. P. FUENTES GONZÁLES, *Nouménios d'Apamée*, in «RE» 9 Suppl. 7 (2005), pp. 724-740.
- M. L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996.
- M. L. GATTI, *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1998, pp. 10-37.
- L. P. GERSON, *Plotinus' Metaphysics: Emanation or Creation?* in «Review of Metaphysics» 66.3 (1993), pp. 559-574.
- L. P. GERSON, *Plotinus*, London - New York 1994 (1998²).
- L. P. GERSON, *What is Platonism?* in «Journal of the History of Philosophy» 43 (2005), pp. 253-276.
- L. P. GERSON, *Plotinus on logos*, in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, ed. by J. Wilberding - C. Horn, Oxford 2012, pp. 17-29.
- L. P. GERSON, *From Plato to Platonism*, Ithaca-London 2013.
- L.P. GERSON, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides*, in «The International Journal Of the Platonic Tradition» 10 (2016), pp. 65-94
- K. S. GUTHRIE, *Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London 1917.
- P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 107-157.

- P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus Treatise Against the Gnostics*, in *Neoplatonism and early Christianity. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal e R. Markus, London 1981, pp. 124-137.
- F. P. HAGER, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in «Museum Helveticum» 19.2 (1962), pp. 73-103.
- J. HALFWASSEN, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart 1994.
- R. HARDER, *Eine neue Schrift Plotins*, in «Hermes» 71 (1936), pp. 1-10.
- C. HELMIG, *Forms and concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston 2012.
- J. IGAL, *The Gnostics and 'The Ancient Philosophy'*, in *Plotinus, in Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in Honour of A. H. Armstrong, ed. by H. J. Blumenthal - R.A. Markus London 1981, pp. 138-149.
- G. INVERNIZZI, *Lo stato degli studi su Numenio di Apamea*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica» 70.4 (1978), pp. 604-625.
- M. ISNARDI-PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984 (1999²).
- M. ISNARDI-PARENTE, *L' Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 53.2 (1998), pp. 215-234.
- C. KAHN, *Pythagoras and Pythagoreans. A brief History*, Indianapolis-Cambridge 2001.
- G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
- G. E. KARAMANOLIS, *The Platonism of Eusebius of Cesarea*, in *Plato and the third Sophistic*, ed. by R. C. Fowler, Berlin-Boston 2014, pp. 171-191.
- G. E. KARAMANOLIS, *The aporetic Character of Plotinus' Philosophy*, in *The aporetic Tradition in ancient Philosophy*, ed. by G. E. Karamanolis and V. Politis, Cambridge 2018, pp. 248-268.
- KARFIK, F., *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München-Leipzig 2004.
- F. KARFIK, *Que fait et qui est le démiurge dans le Timée?*, in «Études platoniciennes» 4 (2007), pp. 129-150.
- F. KARFIK, *Disorderly Motion and the World Soul in Plato's Timaios*, in *World Soul-Anima Mundi*, ed. by C. Helmig. With the Assistance of Laura Marongiu, Berlin-Boston 2019, pp. 63-76.
- J. P. KENNEY, *Proschresis revisited. An Essay in Numenian Theology*, in *Origeniana Quinta. Papers of the 5th Origenian Congress. Boston College 14-18 August 1989*, ed. by R. Daly, Leuven 1992, pp. 217-230.
- H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
- F. JOURDAN, *La matière à l'origine du mal chez Numénios (Fr.43 et 52 Des Places)*, in «Philosophie Antique» 14 (2014), pp. 185-235.
- F. JOURDAN, *Sur le Bien de Numénios. Sur le Bien de Platon. L'enseignement oral de Platon comme occasion de rechercher son Pythagorisme dans ses écrits*, in «Χῶρα» 15-16 (2017/2018), pp. 139-165.

- F. JOURDAN, *Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (des Places) du Περὶ τὰ γαθοῦ*, in *Hierarchie und Ritual: zur Philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, ed. by C. O. Tommasi Moreschini, L. G. Soares Santoprete and H. Seng, Heidelberg 2018, pp. 195-221.
- F. JOURDAN, *Numenius a-t-il commenté le Parménide? Première partie: L'œuvre parvenue de Numénius et le Parménide de Platon*, in «Revue de philosophie ancienne» 37.1 (2019), pp. 101-151.
- F. JOURDAN, *Numénius et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 (13 dP)*, in «Semitica et Classica» 13 (2020), pp. 105-125.
- F. JOURDAN, *Ὀυσία chez Numénius: une notion qui s'elabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ιδέα dans les fragments 22F, 24F et 28F 8 (fr. 14, 16 et 20 DP)*, in «Χῶρα» 18/19 (2020-2021), pp. 455-486.
- F. L. LISI, *Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de Filosofía» 27 voll. 26-27 (1977), pp. 111-130.
- F. L. LISI, *La construcción de alma del mundo en el Timeo (35a-b) y la tradición indirecta*, in *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Simposium Platonicum. Selected Papers*, ed. by T. Calvo-L. Brisson, Sankt Augustin 1997, pp. 251-260.
- C. LO CASTO, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017.
- C. LO CASTO, *Plotino e la triade divina Urano, Crono, Zeus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 65.2 (2018), pp. 465-480.
- A. A. LONG, *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Bologna 1997 (ed. orig. Berkeley 1986).
- A. LONGO, *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorie de la "Théogonie" d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in *Les principes cosmologiques du Platonisme: origines, influences et systématisation*, ed. by M.-A. Gavray, A. Michalewski, Turnhout 2017, pp. 167-185.
- C. MAGGI, *Il demiurgo e l'anima demiurgica. Platone, gli gnostici e Plotino*, in *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione* a c. di F. Alesse e F. Ferrari, in «Elenchos» 60.1 (2012), pp. 395-424.
- A. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone* a c. di L. M. Napolitano-Valditara, Milano 2007, pp. 405-429.
- A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 1997 (2011²).
- M. MASSAGLI, *Amelio neoplatonico e la metafisica del nous*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 74.2 (1982), pp. 225-243.
- C. MAZZARELLI, *Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio di Apamea*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 74.1 (1982), pp. 126-159.
- I. MÄNNLEIN-ROBERT I., *Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker*, in *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike: Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel Stiftung vom 16.-17. Oktober 2014 in Zürich*, Berlin-Boston 2017, pp. 161-178.
- P. MERLAN, *Drei Anmerkungen zu Numenius*, in «Philologus» 136 (1962), pp. 138-145.
- P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Milano 1990 (ed. orig. The Hague 1953).
- A. MICHALEWSKI, *Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin*, in «Archives de Philosophie» 75.1 (2012), pp. 29-48.

A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible: la théorie platonicienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven 2014.

A. MICHALEWSKI, *Constructing Authority. A Re-examination of Some Controversial Issues in the Theology of Numenius*, in *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, ed. by M. Erler - J. E. Heßler - F. M. Petrucci, Cambridge 2021, pp. 130-148.

D. MONTET, *Le demiurge du Timée aux Ennéades: Question des causes et théorie des principes*, in «Kairos» 16 (2000), pp. 209-226.

P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i greci. Vol. II: L'aristotelismo dei non aristotelici nei secoli I e II d. C.*, trad. it. a c. di V. Cicero, a c. di G. REALE, 3 voll., Milano 2000 (ed. orig. Berlin-New York 1984).

MÜLLER G., *Patèr kai poiētés: Numenio y la interpretación de Timeo 28c 3*, in «Classica» 22.1 (2009), pp. 45 - 52.

G. MÜLLER, *La Doctrina De Los Principios En Numenio De Apamea*, in «Cuadernos de filosofía» 56 (2011), pp. 51-75.

G. MÜLLER, *Iδέα y οὐσία en Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de filosofía» 59 (2012), pp. 121-140.

G. MÜLLER, *Qué es 'lo que es viviente' (ὁ ἔστι ζῶον) según Numenio de Apamea*, in «Cuadernos de filosofía» 64 (2015), pp. 9-22.

J. M. NARBONNE, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leuven 2011.

C. I. NOBLE AND N. M. POWERS, *Creation and divine providence in Plotinus*, in *Causation and Creation in Late Antiquity*, ed. by A. Marmodoro-B. D. Prince, Cambridge 2015, pp. 51-70.

Cf. E. NORDEN, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a c. di C. O. Tommasi-Moreschini, Brescia 2002 (ed. orig. Leipzig 1912).

C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015.

C. S. O'BRIEN, *Plotinus on the Soul's logos as the structuring Principle of the World*, in *Seele und Materie im Neuplatonismus/ Soul and Matter in Neoplatonismus*, pp. 105-133, Heidelberg 2016.

C. S. O'BRIEN, *Alcinous' Reception of Plato in Antiquity*, in *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. by H. Tarrant-D. A. Layne-D. Baltzly-F. Renaud, Leuven-Boston 2018, pp. 171-182.

D. O'BRIEN, *Plotinus and the Gnostics on the Generation of the Matter*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal - R. A. Markus, London 1981, pp. 108-123.

D. O'MEARA, *Structures Hiérarchiques dans le pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Leiden 1975.

D. O'MEARA, *Being in Numenius and Plotinus. Some points of Comparisons*, in «Phronesis» 21.2 (1976), pp. 120-129.

D. O'MEARA, *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus*, in *The Rediscovery of Gnosticism. Volume I: The School of Valentinus*, ed. by B. Layton, Leiden 1980, pp. 365-378.

D. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

- D. O'MEARA, *The Hierarchical Order of Reality in Plotinus*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson Cambridge 1998, pp. 66-81.
- D. O'MEARA, *Plotin 'historien' de la philosophie (Enn. IV 8 et V 1)*, in *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, ed. by A. Brancacci, Firenze 2005, pp. 103-112.
- D. O'MEARA, *Who is the Demiurge in Plato's Timaeus?* in *Demiurge: The World-Maker in the Platonic Tradition*, in «Horizons: Seoul Journal of Humanities» 3.1 (2012), ed. by E. Song, pp. 19–39.
- J. OPSOMER, *A Craftsman and His Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus*, in *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/ Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, ed. by T. Leinkauf, C. Steel, Leuven 2005, pp. 67 – 102.
- J. OPSOMER, *Demiurge in Early Imperial Platonism*, in *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, hrg. von R. Hirsch-Luipold, Berlin 2005, pp. 51–99.
- L. PALUMBO, *Sull'immagine di Platone nell'antichità*, in *Princeps Philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di A. M. Vitale e M. Borriello, Roma 2016, pp. 31-51.
- J. PAPIN, *Theories of Procession in Plotinus and Gnostics*, in *Neoplatonism and Gnosticism* ed. by R. T. Wallis, New York 1992, pp. 297-335.
- F. M. PETRUCCI, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi del Timeo)*, in «Rivista di storia della filosofia» anno LXX, 2 (2015): *Sistema, tradizioni, esegesi. Il Medioplatonismo*, a c. di M. Bonazzi, P. Donini e F. Ferrari, pp. 295-320.
- F. M. PETRUCCI, *Taurus of Beirut. The other Side of Middle Platonism*, New York 2018.
- F. M. PETRUCCI, *Un dio non artigiano? Apuleio e la divulgazione di una teologia medioplatonica*, in *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, a c. di M. L. Gatti e P. De Simone, Milano 2020, pp. 263-282.
- H. C. PUECH, *Numenio e le teologie orientali del II secolo*, in *Sulle tracce della gnosi*, a c. di F. Zambon, Milano 1985, pp. 55-84 (ed. orig. Paris 1934).
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano 1984 (2010²²).
- J. M. RIST, *Neopythagoreanism and Plato's Second Letter*, in «Phronesis» 10 (1965), pp. 78-81.
- J. M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.
- F. ROMANO, *Il Neoplatonismo*, Roma 1998.
- SAFFREY H. C., *Un lecteur antique des oeuvres des Numénius: Eusèbe de Césarée*, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 145-153.
- E. SONG, *Plotinus on the World-Maker*, in «Horizons» 3.1 (2012), pp. 81 – 102.
- N. SPANU, *The Interpretation of Timaeus 39E7-9 in the Context of Plotinus' and Numenius' Philosophical Circles*, in «Studia Patristica» 63 (2013), pp. 155-163.
- T. A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, tr. it a c. di A. Trotta, Milano 1997 (ed. orig. Basel-Stuttgart 1979).

- H. TARRANT, *Must Commentators know their Sources? Proclus In Timaeum and Numenius*, in *Philosophy, Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. by Adamson P., Baltussen H. Stone M. W. F., London 2004, pp. 175-190.
- H. TARRANT, *Numenius, Neopythagoreanism and the the troublesome King(s)*, in *Defining Platonism: essays in honor of the 75th birthday of John M. Dillon*, ed. by Finamore J. and Klitenic S., Steubenville 2017, pp. 85-95.
- F. THEDINGA, *Plotin oder Numenios? (Erste Abhandlung)*, in «Hermes» 52.4 (1917), pp. 592-612.
- F. THEDINGA, *Plotin oder Numenios? (Zweite Abhandlung)*, in «Hermes» 54.3 (1919), pp. 249-278.
- F. THEDINGA, *Plotin oder Numenios? (Dritte Abhandlung)* in «Hermes» 57.2 (1922), pp. 189-218.
- C. TORNAU, *Die Prinzipienlehre des Moderatus des Gades*, in «Rheinisches Museum» 143 (2000), pp. 197-220.
- A. ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e Brotino. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin-Boston 2017.
- M. VEGETTI, *To agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella Repubblica*, in *Argumenta in dialogos Platonis 2: Platonsinterpretation und Ihre Hermeneutik vom 19. Bis zum 21. Jahrhundert*, hrg. von M. Erler und A. Neschke, Basel 2012, pp. 434-453 (adesso in: *Il potere della Verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 113-133).
- E. VIMERCATI, *La materia e il male in Numenio di Apamea*, in «Filosofia e teologia» 26 (2012), pp. 77-92.
- M. VORWERK, *Maker of Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in *One Book, the whole Universe. Plato's Timaeus Today*, ed. by R. D. Mohr - B. M. Settler, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, pp. 79-101.
- A. H. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929 (1979²).
- J. WHITTAKER, ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, in «Vigiliae Christianae» 33 (1969) pp. 91-104.
- R. E. WITT, *The Plotinian Logos and its Stoic basic*, in «The Classical Quarterly» 25.2 (1931), pp. 103-11.
- M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen platonisme*, Paris 2002.
- M. ZAMBON, *Edizione e prima circolazione degli scritti di Plotino: Porfirio ed Eusebio di Cesarea*, in *Plotino e l'ontologia*, a c. di M. Bianchetti, Milano 2006, pp. 55-78
- M. ZAMBON, M., *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*, in «Rivista di storia della filosofia», anno LXX 2 (2015), pp. 473-488.
- E. ZELLER- R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte III, vol. IV: I precursori del Neoplatonismo*, a c. di R. Del Re, Firenze 1979 (ed. orig. Leipzig 1923).